Социальное конструирование реальности

Трактат по социологии знания

Бергер П., Лукман Т.

Berger, P. L., Luckmann, T. *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. 1966.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: «Медиум», 1995. — 323 с.

Перевод *Е. Руткевич.* Художник *Е. Михельсон.*

ISBN 5-85691-036-2

Издательство «Медиум», Россия, Москва, проспект Мира, 18. Тираж 8000.

Содержание

(3:)

Вступление

Социология знания представляет собой одну из самых «философичных» социологических дисциплин, поскольку ее предметом является возникновение и функционирование различных форм мышления и знания в том или ином социально-культурном контексте. К этим формам относятся религиозные и философские учения, научные теории, политические идеологии, художественные произведения и стили искусства и т д. Установление такого рода зависимостей совсем не обязательно означает сведение сложных духовных образований к экономическим мотивам, воле к власти или инстинктивным влечениям. Сам термин «социология знания» был введен М. Шелером, который был принципиальным противником такого рода редукционизма. Затем, во многом благодаря трудам К. Мангейма, это направление приживается в англоязычной социологии. В настоящее время социология знания исследует проблемы детерминации, форм передачи и хранения знания, социальной обусловленности типов мышления в различные периоды истории, типологии производителей знания, институциональных форм духовного творчества и т.д. Тем самым она является как бы ядром целого ряда других социологических дисциплин: социологии науки, религии, искусства, имеющих, однако, свои особенности.

Феноменологическая социология знания, сторонниками которой являются авторы книги «Социальное конструирование реальности», ориентирована не столько на изучение специализированных форм знания, вроде науки, а на «повседневное знание», реальность «жизненного мира», предшествующую всем теоретическим системам. При обилии идейных источников, которые (4:) рассматриваются в начале книги, главным, безусловно, является феноменология Э. Гуссерля, переработанная А. Шюцем в феноменологическую социологию. Но детальная разработка основных категорий и тем социологии знания в феноменологической перспективе, принадлежит именно П. Бергеру и Т. Лукману. После выхода работы «Социальное конструирование реальности» это направление получает широкую известность и вес в американской и немецкой социологии.

Можно сказать, что данное произведение представляет собой достаточно органичное соединение традиций американской социологии и социальной психологии (прежде всего «символического интеракционизма») с немецкой философией и социологией. Помимо феноменологии Гуссерля, очевидным является влияние на авторов философской антропологии (один из ее основоположников, Г. Плесснер, даже написал предисловие к немецкому изданию книги). Такому синтезу способствует «двуязычие» авторов: П. Бергер в молодости эмигрировал в США из Австрии, Т. Лукман (профессор социологии в Констанце, ФРГ) долгие годы учился и работал в Америке, а основные его труды выходили сначала по-английски, а потом, в авторской редакции, по-немецки.

Вряд ли есть смысл пересказывать содержание книги. Она послужила фундаментом для последующих трудов Лукмана по социологии языка и «протосоциологии», равно как и для многочисленных произведений Бергера в области социологии религии. Бергер является автором целого ряда книг, ставших в США «бестселлерами»: «Священная завеса», «Слухи об ангелах», «Еретический императив», «Пирамиды жертв», «Капиталистическая революция». Им написано несколько учебников по социологии. Кроме того, Бергер является одним из ведущих представителей американского неоконсерватизма, критиком как различных «левых» теорий, так и практики «реального социализма». В последние годы в центре его внимания находится тема модернизации, перехода традиционных обществ

к капиталистическому. Он является директором Бостонского института изучения (5:) экономической культуры, в котором реализуется ряд международных исследовательских проектов. Соавторами других работ Бергера являются известные американские и немецкие социологи (Р. Нейхауз, Х. Кельнер), можно говорить о создании им собственной «школы», правда, без какой бы то ни было догматически принятой доктрины.

«Социальное конструирование реальности» разительно отличается от других работ Бергера и Лукмана по стилю и содержанию. Они умеют писать популярно и для широкого читателя, тогда как эта книга написана для специалистов, содержит в себе, наряду с живыми примерами, философский анализ основополагающих категорий социологической теории. Основную тему книги можно сформулировать следующим образом: как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека.

Хотя Бергер и Лукман в равной мере принадлежат к феноменологической социологии и являются учениками Шюца, между ними имеются немалые различия. Если Лукман довольно последователен и органичен в своей ориентации на феноменологию, будучи методологом, разрабатывающим проблемы «протосоциологии» или «социологии жизненного мира», то Бергера можно назвать эмпириком в хорошем смысле этого слова. От разработки теоретико-методологических принципов он переходит к конкретным явлениям, структурам, институтам. При этом он использует не только феноменологию Гуссерля и Шюца, но в равной степени теории и методы других философов и социологов, прежде всего М. Вебера. В «Социальном конструировании реальности» одни главы написаны при большом участии Лукмана, любителя тщательного описания всякого рода «типизации», тогда как «расшифровки» социологических категорий на конкретном материале принадлежат, скорее, Бергеру. Но книга представляет собой единое целое, и различие ориентации и установок соавторов ведет не к эклектике, а к плодотворному синтезу абстрактной теории и эмпирического знания.

Е. Д. Руткевич (6:)

Предисловие

Эта книга была задумана как систематический теоретический трактат по социологии знания. Поэтому в наши цели не входили ни исторический обзор данной дисциплины, ни толкование учений различных авторов на том или ином этапе развития социологической теории, ни показ того, что могло бы возникнуть в результате синтеза этих различных учений. В наши цели не входила и полемика. Критические замечания по тем или иным теоретическим вопросам были даны (не в тексте, а в примечаниях) только там, где это способствует более глубокому пониманию нашей собственной аргументации.

Сущность нашей аргументации изложена во втором и третьем разделах книги («Общество как объективная реальность» и «Общество как субъективная реальность»). Во втором разделе излагается наше понимание проблем социологии знания. В третьем разделе показано, как применяется это понимание к уровню субъективного сознания, выступающее тем самым в роли теоретического моста, соединяющего социологию знания с проблемами социальной психологии. Первый раздел представляет собой то, что лучше всего можно назвать философскими пролегоменами к нашей аргументации в контексте феноменологического анализа реальности повседневной жизни («Основы знания повседневной жизни»). Читатель, которого интересует лишь социологическая аргументация, может пропустить эту главу, но он должен иметь в виду, что некоторые ключевые понятия, использующиеся впоследствии, определяются именно здесь. Хотя наша цель не имеет исторического характера, мы должны объяснить, почему и чем наша концепция социологии знания отличается от тех (7:) концепций, которые обычно подразумеваются под этим названием. Это мы делаем во введении. И в конце мы даем некоторые заключительные примечания для того, чтобы показать, что мы воздаем должное как социологической теории вообще, так и определенным областям эмпирических исследований, к которым мы обращаемся в процессе нашей работы.

Логика нашей аргументации неизбежно приводит к определенным повторам. Так, некоторые проблемы, рассматривающиеся в первом разделе в рамках феноменологических скобок, во втором разделе анализируются уже вне этих скобок с целью показать их эмпирический генезис, а в третьем разделе они вновь становятся предметом нашего исследования, но уже на уровне субъективного сознания. Насколько возможно, мы старались сделать эту книгу читабельной, не нарушая ее внутренней логики. И мы надеемся, что читатель поймет причины этих повторов, которые были неизбежны.

Ибн-Аль-Араби — великий мусульманский мистик, восклицает в одной из своих поэм: «О, Аллах, избави нас от моря имен!» Мы часто повторяли это восклицание в своих лекциях по социологической теории. Поэтому мы решили исключить все имена из данной аргументации, которую можно считать выражением нашей собственной позиции без постоянных ссылок на авторитеты типа «Дюркгейм говорит это», «Вебер говорит то», «Здесь мы согласны с Дюркгеймом, но не с Вебером», «Мы полага-

ем, что Дюркгейм был неправильно понят в этом вопросе» и т.д. Эта наша позиция, не возникающая ex nihilo, прозрачна на каждой странице, и мы хотим, чтобы ее судили по ее собственным заслугам, а не исходя из ее экзегетических или синтетических аспектов. Поэтому все ссылки как на аргументы, так и на источники, к которым мы обращаемся, помещены в примечания (хотя всегда кратко). В результате эти примечания стали довольно пространными. Это не значит, что мы отдаем дань ритуалам научности (Wissenschaftlichkeit), скорее это отвечает требованиям исторической признательности.

Проект этой книги впервые был задуман летом 1962 года в ходе неторопливых бесед на прогулках (8:) в Альпах, в Западной Австрии. Первоначальный план книги был составлен в начале 1963 г. В то время предполагалось участие еще одного социолога и двух философов. Другие участники по разным причинам были вынуждены отказаться от активной работы в проект, но мы хотим выразить благодарность и большую признательность за постоянные критические замечания Хансфриду Кельнеру (в настоящее время работающим во Франкфуртском университете) и Стенли Пулбергу (ныне работающему в Ecole Pratique des Hautes Etudes).

Насколько мы обязаны позднему Альфреду Шюцу, станет ясно из последующего изложения. Однако уже сейчас нам хотелось бы отметить, какое большое влияние на наше мышление оказали учение и работы Шюца. Наше понимание Вебера во многом обусловлено учением Карла Майера (Graduate Faculty, New School for Social Research), так же как наше понимание Дюркгейма обусловлено интерпретацией Альберта Соломона (Graduate Faculty). Лукман, вспоминая плодотворные беседы как во время обучения в колледже Хобарта, так и в ряде других случаев, хотел бы выразить признательность Фридриху Тенбруку (Франкфуртский университет). Бергер хотел бы поблагодарить Курта Вольфа (Brandeis University) и Антона Зийдерфельда (University Leiden) за их критические замечания и интерес к идеям, воплощенным в этой книге.

В работах подобного рода обычно выражают признательность и тем, кто внес свой косвенный вклад: женам, детям и т.п. Только для того, чтобы нарушить этот обычай, мы хотели бы посвятить эту книгу некоему Jodler из Бранд-Форарльберга. Тем не менее мы хотим поблагодарить Бригитту Бергер (Hunter College) и Бениту Лукман (University Freiburg) не только за исполнение ими семейных ролей, не имеющих к науке никакого отношения, но и за их критические замечания как ученых и отказ от того, чтобы наша работа производила легкое впечатление.

Питер Бергер
Graduate Faculty New School for Social Research
Томас Лукман
University Frankfurt (9:)

Введение. Проблема социологии знания

Основные положения аргументации этой книги содержатся уже в ее названии и подзаголовке: реальность социально конструируется, и социология знания должна анализировать процессы, посредством которых это происходит. Ее ключевые термины — «реальность» и «знание» — термины, которые используются не только в повседневной речи, но и в философской традиции, имеющей длительную историю. Сейчас нет нужды обсуждать семантические сложности повседневного или философского использования этих терминов. Для наших целей достаточно определить «реальность» как качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания (мы не можем «от них отделаться»), а «знание» можно определить как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками. Именно такой (надо сказать, упрощенный) смысл вкладывают в данные термины и рядовой человек, и философ. Обычный человек живет в мире, который является «реальным» для него, хотя и не все его аспекты «реальны» для него (10:) в равной степени и он «знает», хотя и с разной степенью уверенности, что этот мир обладает такими-то и такими-то характеристиками. Конечно, философ будет задавать вопросы относительно предельного статуса как «реальности», так и «знания». Что является реальным? Откуда это нам известно? Это один из наиболее древних вопросов не только чисто философского исследования, но и человеческого мышления как такового. Вероятно, именно поэтому вторжение социолога на освященную веками интеллектуальную территорию вызовет недоумение у обычного человека и ярость у философа. Посему важно с самого начала пояснить как смысл, в котором мы используем эти термины в контексте социологии, так и то, что у нас нет никаких претензий на решение социологией этих старых философских вопросов.

Если бы мы собирались педантично следовать своим аргументам, то, употребляя вышеуказанные термины, каждый раз должны были бы давать их в кавычках, что стилистически излишне. Однако употребление кавычек — ключ к пониманию того, как эти термины применяются в социологическом контексте. Можно сказать, что социологическое понимание «реальности» и «звания» находится где-то посередине между пониманием их рядовым человеком и философом. Рядовой человек обычно не

затрудняет себя вопросами, что для него «реально» и что он «знает», до тех пор, пока не сталкивается с проблемой того или иного рода. Он считает свою «реальность» и свое «знание» само собой разумеющимися. Социолог не может сделать этого хотя бы только вследствие (11:) понимания того факта, что рядовые люди в разных обществах считают само собой разумеющимися совершенно различные «реальности». Благодаря самой логике своей дисциплины социолог вынужден спрашивать, — если не что-то еще, — нельзя ли объяснить разницу между двумя «реальностями» огромными различиями этих двух обществ. С другой стороны, философ в силу своей профессии вынужден ничего не принимать на веру и стремиться к достижению максимальной ясности в отношении предельного статуса того, что рядовой человек считает «реальностью» и «знанием». Иначе говоря, философ стремится решить, где кавычки нужны, а где их можно спокойно опустить, то есть отделить обоснованные утверждения о мире от необоснованных. Понятно, что социолог не может этого сделать. Если не стилистически, то логически социолог должен иметь дело с кавычками.

Например, рядовой человек может считать, что обладает «свободой воли» и поэтому «отвечает» за свои действия, в то же время не признавая этой «свободы» и «ответственности» за детьми и лунатиками. Философ любыми доступными ему методами будет исследовать онтологический и эпистемологический статус этих понятий. Свободен *ли* человек? Что *такое ответственность?* Каковы пределы ответственности? Как можно все это знать? И тому подобное. Нет нужды говорить, что социолог находится не в том положении, чтобы давать ответы на эти вопросы, Однако что он может и должен сделать — так это спросить, как получается, что понятие «свобода» считают само собой разумеющимся в одном (12:) обществе, но не в другом, как «реальность» этого понятия поддерживается в одном обществе и, что еще интереснее, как эта «реальность» может быть однажды утеряна индивидом или всем коллективом.

Таким образом, социологический интерес к проблемам «реальности» и «знания» объясняется, прежде всего, фактом их социальной относительности. То, что «реально» для тибетского монаха, не может быть «реальным» для американского бизнесмена. «Знание» преступника отличается от «знания» криминалиста. Отсюда следует, что для особых социальных контекстов характерны специфические агломераты «реальности» и «знания», а изучение их взаимосвязей — предмет соответствующего социологического анализа. Так что потребность в «социологии знания» возникает, как только становятся заметными различия между обществами в понимании того, какое знание считается в них само собой разумеющимся. Кроме того, дисциплина, называющая себя так, должна изучать те способы, посредством которых «реальности» считаются «познанными» в том или ином обществе. Другими словами, социология знания должна иметь дело не только с эмпирическим многообразием «знания», существующим в различных человеческих обществах, но и с процессами, с помощью которых *любая* система «знания» становится социально признанной в качестве «реальности».

Согласно нашей точке зрения, социология знания должна изучать все то, что считается в обществе «знанием», невзирая на обоснованность или необоснованность (по любым критериям) такого (13:) «знания». И поскольку всякое человеческое «знание» развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях, социология знания должна попытаться понять процессы, посредством которых это происходит и в результате чего «знание» становится само собой разумеющейся «реальностью» для рядового человека. Иначе говоря, мы считаем, что *социология знания имеет дело* с *анализом социального конструирования реальности.*

Такое понимание сферы собственно социологии знания отличается оттого, что обычно считали предметом дисциплины, носящей это название вот уже сорок лет. Поэтому, прежде чем мы начнем изложение своих взглядов, было бы полезно бросить хотя бы беглый взгляд на предшествовавшее развитие этой дисциплины и объяснить, в чем и почему мы вынуждены отклониться от нее.

Термин «социология знания» (Wissenssoziologie) был введен в употребление Максом Шелером. Это было в 1920-е годы; в Германии, а Макс Шелер был философом. Три этих факта очень важны для понимания генезиса и дальнейшего развития новой дисциплины. Социология знания возникла в философском контексте и в определенной ситуации интеллектуальной истории Германии. Хотя новая дисциплина впоследствии была помещена собственно в социологический контекст, особенно в англоязычном мире, она продолжала сталкиваться с проблемами той интеллектуальной ситуации, в которой возникла. В результате социология знания оставалась периферийной дисциплиной среди большей части (14:) социологов, не разделявших тех проблем, которые волновали германских мыслителей в 20-е годы XX века. Больше всего это касалось американских социологов, которые смотрели на эту дисциплину главным образом как на маргинальную специальность с присущими ей европейскими особенностями. Важнее, однако, то, что во взаимосвязи социологии знания с первоначальными ее проблемами видели *теоретическую слабость даже те, кто испытывали интерес к этой дисциплине. Как* ее защитники, так и более или менее безразличные к ней социологи смотрели на социологию знания как на своего рода социологическое истолкование истории идей. Это привело к большой бли-

зоркости в отношении потенциальной теоретической значимости социологии знания. Существовали самые различные определения сущности и сферы социологии знания, и можно было бы сказать, что история этой субдисциплины была тем самым историей различных ее определений. Однако, по общему мнению, предметом социологии знания является взаимосвязь человеческого мышления и социального контекста, в рамках которого он возникает. Так что можно сказать, что социология знания представляет собой социологический фокус гораздо более общих проблем, а именно экзистенциальной детерминации (Seinsgebundenheit) мышления как такового. Хотя здесь в центре внимания социальный фактор, теоретические трудности сходны с теми, которые возникают в тех случаях, когда предполагается, что человеческое мышление детерминировано другими факторами (историческими, (15:) психологическими, биологическими). Все эти случаи объединяет общая проблема в какой степени мышление зависит или нет от предполагаемых детерминирующих факторов.

Вероятно, корни этой важной для современной немецкой философии проблемы уходят в исследования исторической школы, которая была одним из величайших интеллектуальных достижений Германии XIX века. Благодаря усилиям научно-исторической школы и метода, не имеющего себе равного ни на одном из этапов интеллектуальной истории, прошлое оказалось для современного человека «воссозданным настоящим» с удивительным многообразием форм мышления. Трудно оспаривать требование немецкой школы к исходной позиции этого предприятия. Поэтому неудивительно, что теоретическая проблема, поднятая позднее, наиболее глубоко должна была быть прочувствована в Германии. Проблему эту можно определить как головокружение от относительности. Эпистемологическое измерение этой проблемы очевидно. На эмпирическом уровне это означает исследование — столь тщательное, насколько возможно, — конкретных взаимосвязей между мышлением и его историческим контекстом. Если эта интерпретация верна, то социология знания поднимает проблему, первоначально поставленную исторической школой — конечно, в более узких рамках, но, в сущности, проявляя интерес к тем же самым вопросам[2].

Ни в широком, ни в узком смысле эта проблема не нова. Понимание того, что ценности и мировоззрения имеют социальное происхождение, можно найти уже в античности. По крайней мере (16:) начиная с эпохи Просвещения это понимание становится главной темой современного западного мышления. Можно было бы привести веские аргументы в пользу ряда «генеалогий» для главной проблемы социологии знания[3]. Даже можно было бы сказать, что эта проблема in nuce уже содержится в знаменитом изречении Паскаля: то, что истинно по одну сторону Пиренеев, ошибочно — по другую[4]. Однако непосредственными интеллектуальными предшественниками социологии знания являются три направления германской мысли XIX столетия — марксизм, ницшеанство и историцизм.

У Маркса берет свое происхождение основное положение социологии знания о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание[5]. Было много споров по поводу того, какую именно детерминацию Маркс имел в виду. Однако бесспорно, что «борьба с Марксом», которая была характерна не только для социологии знания на начальной стадии ее развития, но и для «классического периода» социологии вообще (особенно явная в работах Вебера, Дюркгейма, Парето), на самом деле была по большей части борьбой с ошибочной интерпретацией Маркса современными марксистами. Это утверждение кажется еще более достоверным, когда подумаешь о том, что лишь в 1932 году была заново открыта очень важная работа Маркса «Экономико-философские рукописи 1844 г.», и лишь после второй мировой войны стало возможным полностью оценить значение этого открытия для понимания Маркса. Как бы то ни было, социология знания унаследовала от Маркса не только (17:) наиболее глубокую формулировку ее центральной проблемы, но также несколько ее ключевых понятий, среди которых особо следует отметить такие понятия, как «идеология» (идеи как оружие социальных интересов) и «ложное сознание» (мышление, которое отчуждено от реального социального бытия мыслящего).

Особое впечатление на социологию знания было произведено понятиями Маркса «субструктура/суперструктура» (Unterbau/Uberbau). Вокруг правильной интерпретации этих Марксовых понятий разгорелась бурная полемика. Позднее марксизм (например, Ленин) пытался отождествить «субструктуру» tout court с экономической структурой, а суперструктура считалась ее непосредственным «отражением». Сейчас совершенно ясно, что это искажение мысли Маркса, представляющее собой скорее механистический, чем (как предполагалось) диалектический вид экономического детерминизма. Маркс указывал на то, что человеческое мышление производно от человеческой деятельности (точнее, труда) и от социальных взаимосвязей, возникающих в результате этой деятельности. Базис («субструктуру») и надстройку («суперструктуру») можно лучше понять, если соответственно рассматривать их как человеческую деятельность и мир, созданный этой деятельностью[6]. В любом случае, начиная с Шелера, фундаментальная схема «суб/суперструктуры» в той или иной мере была взята на вооружение социологией знания и всегда с пониманием того, что существует некая связь между мышлением и, отличной от него, «основополагающей» реальностью. Притягательность этой (18:)

схемы была велика, несмотря на то что многие положения социологии знания были сформулированы явно в пику марксизму, и то, что в ее рамках существовали разные взгляды на природу взаимосвязи двух компонентов этой схемы.

В менее явной форме социологией знания были восприняты ницшеанские идеи. Но они были весьма созвучны общему интеллектуальному фону и тому «настроению», в контексте которых возникла сама социология знания. Ницшеанский анти-идеализм, отличающийся от марксизма скорее по содержанию, чем по форме, дает социологии знания дополнительную перспективу, в которой человеческое мышление выступает в качестве инструмента в борьбе за выживание и власть[7]. Ницше разработал свою собственную теорию «ложного сознания», анализируя социальное значение обмана, самообмана, иллюзии, присущих человеческой жизни. Его понятие «Ressentiment» в качестве фактора, порождающего определенные типы человеческого мышления, было непосредственно заимствовано Шелером.

В более общем виде можно сказать, что социология знания есть своеобразное применение того, что Ницше удачно называл «искусством подозрения»[8].

Историцизм, особенно в дильтеевском варианте, непосредственно предшествовал социологии знания[9]. Историцизму было присуще поразительное ощущение относительности всех перспектив, то есть неизбежной историчности человеческого мышления. Характерное для историцизма утверждение, что ни одну историческую ситуацию нельзя понять иначе, как в ее собственных (19:) терминах, легко превратить в утверждение, подчеркивающее социальный контекст мышления. Определенные исторические понятия типа «ситуационный детерминизм» (Standortsgebundenheit) и «место в жизни» (Sitz im Leben) могут быть переведены как «социальное размещение» мышления. Историцистское наследие социологии знания предполагает, что у нее есть большой интерес к истории и предрасположенность к использованию по существу исторического метода. Этот факт уже сам по себе ставит ее в маргинальное положение в американской социологии.

Интерес Шелера к социологии знания и к социологическим вопросам вообще был, по сути дела, лишь эпизодом в его философской карьере[10]. Его конечной целью было создание философской антропологии, которая могла бы выйти за пределы относительности точек зрения, зависящих от исторического и социального размещения. Социология знания должна была служить инструментом для достижения этой главной цели, способствующим устранению трудностей, связанных с релятивизмом, чтобы затем можно было перейти к решению философской задачи. Шелеровская социология знания в подлинном смысле слова является служанкой философии (ancilla philosophiae), и к тому же — весьма специфической философии.

По своей ориентации шелеровская социология знания является, в сущности, негативным методом. Шелер утверждал, что взаимосвязь между «идеальными факторами» (Idealfaktoren) и «реальными факторами» (Realfaktoren) — термины, которые весьма напоминают схему (20:) базиса/надстройки (суб/суперструктуры), — была исключительно регулятивной. То есть «реальные факторы» регулируют условия, при которых определенные «идеальные факторы» могут появляться в истории, но не могут влиять на содержание последних. Иначе говоря, общество определяет наличие (Dasein), но не природу (Sosein) идей. Тогда социология знания оказывается процедурой, с помощью которой изучают процесс социально-исторического отбора идеационных содержаний. При этом понятно, что само содержание идей независимо от социально-исторической обусловленности, а значит, недоступно социологическому анализу. Если метод Шелера изобразить красочно, то он будет выглядеть так: он бросает огромный кусок дракону относительности, но лишь для того, чтобы легче войти в замок онтологической несомненности.

В рамках этой интенционально ограниченной системы отсчета (что совершенно неизбежно) Шелер детально анализировал способ, с помощью которого общество упорядочивает человеческое знание. Он подчеркивал, что человеческое знание в обществе дано индивидуальному восприятию a priori, гарантируя индивиду смысловой порядок. Хотя этот порядок и связан с определенной социально-исторической ситуацией, он кажется индивиду естественным способом видения мира. Шелер называл это «относительно-естественным мировоззрением» (relativnaturalische Weltanschauung) общества. Это понятие до сих пор считается центральным для социологии знания.

«Изобретение» Шелером социологии знания послужило толчком для бурных дебатов в (21:) Германии по поводу обоснованности, сферы действия и применения новой дисциплины[11]. Однако вне этой дискуссии появляется другое определение социологии знания, помещающее ее в более узкий социологический контекст. Именно в этой формулировке социология знания вошла в англоязычный мир. Это — формулировка, данная Карлом Мангеймом[12]. Можно с уверенностью сказать, что, когда современные социологи думают pro или con социологии знания , обычно они делают это в терминах мангеймовской формулировки. Что касается американской социологии, то это вполне понятно, так как в англоязычном мире социология знания получила известность фактически благодаря работам

Мангейма (некоторые были написаны по-английски в то время, когда Мангейм преподавал в Англии после его отъезда из Германии с приходом нацистов к власти, или были переведены с немецкого), тогда как работы Шелера по социологии знания до сих пор не переведены на английский. Кроме этого фактора «диффузии», работы Мангейма в гораздо меньшей степени, чем Шелера, перегружены философским «багажом». Это особенно верно в отношении последних работ Мангейма, что легко заметить, если сравнить английскую версию его главного труда «Идеология и утопия» с немецким оригиналом. Так что Мангейм становится фигурой более «созвучной» даже тем социологам, которые критически настроены и не слишком заинтересованы его подходом.

Мангеймовское понимание социологии знания было гораздо более широким и имеющим более серьезные последствия, чем шелеровское, возможно потому, что в его работе четко обозначена конфронтация с марксизмом. Согласно Мангейму, общество детерминирует не только возникновение, но и содержание человеческих идей, за исключением математики и части естественных наук. Таким образом, социология знания становится позитивным методом изучения почти любого аспекта человеческого мышления.

Примечательно, что главный интерес Мангейма был связан с феноменом идеологии. Он различал партикулярное, тотальное и общее понятия идеологии — идеологии, представляющей собой только часть мышления оппонента: идеологии, представляющей мышление оппонента целиком (подобно «ложному сознанию» Маркса); идеологии, характеризующей как мышление оппонента, так и наше собственное мышление (здесь, по мнению Мангейма, он шел дальше Маркса). Общее понятие идеологии поднимает социологию знания на совершенно иной уровень, когда появляется понимание того, что ни одно человеческое мышление (кроме указанных выше исключений) не свободно от идеологизирующего влияния социального контекста. Посредством такого расширения теории идеологии Мангейм стремился отделить главную проблему от политического контекста и изучать ее как общую эпистемологии и исторической социологии.

Хотя Мангейм и не разделял онтологических амбиций Шелера, он был озабочен тем, что следствием его теории мог стать панидеологизм. Он вводит понятие «реляционизм» (в отличие от «релятивизма»), чтобы показать эпистемологическую перспективу своей социологии знания, означающую не капитуляцию мышления перед относительностью социально-исторического многообразия, но признание того, что знание всегда должно быть знанием с определенной позиции. Очевидно, что влияние Дильтея на мышление Мангейма в этом вопросе имеет огромное значение — проблема марксизма решается средствами историцизма. Как бы то ни было, Мангейм считал, что хотя нельзя полностью избавиться от влияния идеологии, его можно было бы уменьшить, систематически анализируя — насколько это возможно — различные социально обоснованные позиции.

Иначе говоря, объект мышления становится гораздо понятнее по мере накопления различных перспектив, в которых его можно рассматривать. В этом и состоит задача социологии знания, оказывающей большую помощь в поисках правильного понимания человеческих явлений.

Мангейм считал, что разные социальные группы весьма различаются по их способности преодолевать узость собственной позиции. Он возлагал большие надежды на «свободно парящую интеллигенцию» (freischwebende Intelligenz — термин, заимствованный у Альфреда Вебера) — промежуточный слой, который, по его мнению, относительно свободен от классовых интересов. Мангейм подчеркивал также силу «утопического» мышления, которое (подобно идеологии) создает искаженный образ социальной реальности, но (в отличие от идеологии) обладает динамичностью для преобразования этой реальности в свое представление о ней.

Нет нужды говорить, что сделанные выше замечания не могут воздать должное ни шелеровской, ни мангеймовской концепциям социологии знания. У нас не было такой цели. Мы лишь указали на некоторые ключевые черты двух концепций, которые соответственно были названы «умеренной» и «радикальной» концепциями социологии знания[13]. Примечательно, что последующее развитие социологии знания в значительной степени состояло из критики и модификаций этих двух концепций. Как мы уже отмечали, мангеймовская трактовка социологии знания продолжала иметь решающее значение для формирования этой дисциплины, особенно в англоязычной социологии.

Одним из наиболее влиятельных американских социологов, обративших серьезное внимание на социологию знания, был Роберт Мертон[14]. Обсуждение этой дисциплины, которому было посвящено две главы его основного труда, стало полезным введением в эту область для тех социологов, которые испытывали к ней интерес. Мертон сконструировал парадигму социологии знания, иначе сформулировав ее основные темы в сжатой и ясной форме. Это — интересная конструкция, так как в ней он пытается совместить подход социологии знания со структурно-функциональной теорией. Мертоновские понятия «явные» и «скрытые» функции применительно к сфере идей позволяют различать преднамеренные, сознательные функции идей и непреднамеренные, бессознательные. Хотя внимание Мертона было сосредоточено главным образом на работах Мангейма, который был для него социоло-

гом par excellence, он подчеркивал также значение дюркгеймовской школы и Питирима Сорокина. Интересно, что Мертону, по-видимому, не удалось заметить связи социологии знания с некоторыми влиятельными направлениями американской социальной психологии, как, например, теория референтных групп, которую он рассматривает в другой части той же самой работы.

У Толкотта Парсонса также есть свое толкование социологии знания[15]. Правда, его толкование сводится главным образом к критике Мангейма. И он не пытался включить эту дисциплину в свою собственную теоретическую систему. Конечно, в рамках своей теории он подробно анализировал «проблему, связанную с ролью идей», но в системе отсчета, совершенно отличной от шелеровской или мангеймовской социологии знания[16]. Поэтому можно было бы сказать, что ни Мертон, ни Парсонс существенно не выходят за пределы социологии знания, сформулированной Мангеймом. То же самое можно сказать относительно их критиков. Укажем лишь на одного из них — наиболее красноречивого — Ч. Р. Милза, который обращался к социологии знания в ранний период своего творчества, однако в описательной манере, и который не внес ничего существенного в ее теоретическое развитие[17].

Интересная попытка интеграции социологии знания с неопозитивистским подходом к социологии вообще была предпринята Теодором Гейгером, оказавшим огромное влияние на скандинавскую социологию после эмиграции из Германии[18]. Гейгер вернулся к более узкому пониманию идеологии как социально искаженного мышления и считал возможным преодоление идеологии с помощью тщательного соблюдения канонов научной процедуры. Неопозитивистский подход к анализу идеологии в более современной немецкоязычной социологии был характерен для Эрнста Топича, который уделял особое внимание идеологическим корням различных философских позиций[19]. Поскольку социологический анализ идеологий был важной составляющей социологии знания в формулировке Мангейма, большой интерес к ней возник в европейской и американской социологии после второй мировой войны[20].

Вероятно, наиболее важная попытка выйти за пределы мангеймовского понимания социологии знания была предпринята Вернером Старком, другим эмигрантом, представителем европейской школы, работавшим в Англии и Соединенных Штатах[21]. Он пошел дальше других в том, чтобы не делать фокусом социологии знания мангеймовскую проблему идеологии. По его мнению, задача социологии знания состоит не в раскрытии или разоблачении созданных в том или ином обществе идеологий, а в систематическом изучении социальных условий знания как такового. То есть главная проблема заключается в том, чтобы социология знания превратилась из социологии заблуждения в социологию истины. Несмотря на свой особый подход, Старк, вероятно, был ближе к Шелеру, чем к Мангейму в своем понимании взаимосвязи идей и их социального контекста.

Повторим еще раз, что мы не пытались дать здесь детальный обзор истории социологии знания. Мы не рассматривали здесь концепции, которые хотя и можно было бы отнести к социологии знания, не считались таковыми самими авторами. Другими словами, мы ограничились лишь теми теориями, которые разрабатываются, так сказать, под знаменем «социологии знания» (принимая во внимание, что теория идеологии является ее частью). Это поясняет один факт. Независимо от интереса некоторых социологов знания к эпистемологическим проблемам, фактически в центре внимания была исключительно сфера идей, то есть теоретическое мышление. Это касается и Старка, назвавшего свою главную работу по социологии знания «Эссе в помощь более глубокому пониманию истории идей». Иначе говоря, на теоретическом уровне внимание социологии знания привлекали эпистемологические вопросы, а на эмпирическом уровне — вопросы интеллектуальной истории.

Следует подчеркнуть, что у нас нет никаких оговорок относительно обоснованности и значимости этих двух совокупностей проблем. Однако нам кажется не слишком удачным, что именно эта определенная совокупность вопросов так долго преобладала в социологии знания. И мы постараемся показать, что в результате теоретическая значимость социологии знания не была до конца осознана.

Включение эпистемологических вопросов, касающихся обоснованности социологического знания, в социологию знания отчасти напоминает попытки толкать автобус, в котором ты едешь сам. Конечно, подобно всем другим эмпирическим дисциплинам, накапливающим данные, связанные с относительностью и детерминацией человеческого мышления, перед социологией знания встают эпистемологические вопросы, касающиеся как социологии вообще, так и любой другой научной системы знания. Как уже отмечалось выше, в этом социологии знания отведена та же роль, что и психологии, истории, биологии; мы указали только три наиболее важные эмпирические дисциплины, представляющие затруднения для эпистемологии. Во всех случаях логическая структура этого затруднения одна и та же: как я могу быть уверен, скажем, в моем социологическом анализе нравов американцев среднего класса перед лицом того факта, что категории, используемые мной при этом, обусловлены исторически относительными формами мышления, что я сам и все, о чем я думаю, детерминировано моими

генами и присущей мне враждебностью по отношению к людям и что я сам (чего уж хуже) — представитель американского среднего класса?

Нам несвойственно игнорировать такие вопросы. Однако мы утверждаем здесь, что сами по себе эти вопросы не являются частью эмпирической социологии. Собственно говоря, они относятся к методологии социальных наук, то есть, по определению, скорее к философии, чем к социологии, которая представляет объект нашего исследования. Подобно другие эмпирическим наукам, создающим трудности для решения задач эпистемологического характера, социология знания «дает пищу» для проблем подобного рода в нашем методологическом исследовании, которые не могут быть решены в рамках его собственной системы отсчета.

Поэтому мы исключаем из социологии знания эпистемологические и методологические проблемы, которые волновали двух главных ее основоположников. Благодаря этому исключению мы отделяем себя и от шелеровского, и от мангеймовского понимания социологии знания, а также от тех, более поздних социологов знания (особенно неопозитивистской ориентации), которые разделяли подобное понимание этой дисциплины. В нашей работе мы брали в скобки (т.е. не рассматривали) любые эпистемологические и методологические вопросы, касающиеся обоснованности социологического анализа, как в самой социологии знания, так и в любой другой области. Мы рассматриваем социологию знания как часть эмпирической социологии. Конечно, цель настоящей работы имеет теоретический характер. Но наше теоретизирование относится к эмпирической дисциплине с ее конкретными проблемами, а не к философскому исследованию основ эмпирической дисциплины. Так что наше предприятие связано с социологической теорией, а *не* с методологией социологии. Лишь в одном разделе нашего исследования (который следует непосредственно за введением) мы выходим за пределы собственно социологической теории, но это сделано по причинам, имеющим мало общего с эпистемологией, что будет объяснено в свое время.

Мы должны заново определить задачу социологии знания и на эмпирическом уровне, то есть как теории, связанной с эмпирической социологией. Как мы уже видели, на этом уровне социологию знания интересует интеллектуальная история, в смысле истории идей. Мы снова вынуждены подчеркнуть, что это в самом деле очень важный фокус социологического исследования. Более того, если эпистемологическо-методологические проблемы мы исключаем из социологии знания, то историю идей считаем ее частью. Однако, по нашему мнению, проблема идей, включающая и специальную проблему идеологии, составляет лишь часть проблематики социологии знания, причем далеко не главную.

Социология знания должна заниматься всем тем, что считается «знанием» в обществе. Как только это определено, становится ясно, что фокус внимания на интеллектуальной истории выбран неудачно, или, точнее, выбран неудачно, если он становится главным фокусом социологии знания. Теоретическое мышление, «идеи», Weltanschauungen — это не *то,* что является самым важным в обществе. Хотя каждое общество содержит эти феномены, они — лишь часть всего того, что считается «знанием». Лишь очень небольшая группа людей в обществе занята теоретизированием, производством «идей» и конструированием Weltanschauungen. Но каждый в обществе тем или иным образом причастен к его «знанию». Иначе говоря, лишь немногие заняты теоретической интерпретацией мира, но каждый живет в том или ином мире, фокус внимания на теоретическом мышлении не только чрезвычайно ограничивает социологию знания, он неудовлетворителен еще и потому, что даже эту часть существующего в обществе «знания» нельзя понять полностью, если она не помещена в рамки более общего анализа «знания».

Преувеличивать важность теоретического мышления в обществе и истории — естественная слабость теоретиков. И потому тем более необходимо устранить это заблуждение интеллектуалов. Теоретические определения реальности, будь они научными, философскими или даже мифологическими, не исчерпывают всего того, что является «реальным» для членов общества. И поэтому социология знания прежде всего должна заниматься тем, что люди «знают» как «реальность» в их повседневной, не- или дотеоретической жизни. Иначе говоря, скорее повседневное знание, чем «идеи», должно быть главным фокусом социологии знания. Это именно то «знание», представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество.

Поэтому социология знания должна иметь дело с социальным конструированием реальности. Анализ теоретического выражения этой реальности, безусловно, будет оставаться частью этого предприятия, но не самой важной его частью. Должно быть понятно, что, несмотря на исключение эпистемологическо-методологических проблем из сферы социологии знания, ее новое определение, которое мы здесь предлагаем, оказывается гораздо шире, чем то, которое давалось ей до сих пор, и что оно имеет далеко идущие последствия.

Возникает вопрос, в какой степени новое определение социологии знания в указанном выше смысле допускает включение в ее рамки теоретические компоненты. Глубоким пониманием необхо-

димости нового определения мы обязаны Альфреду Шюцу. В своих работах Шюц — и как философ, и как социолог — обращался к изучению структуры обыденного мышления в мире повседневной жизни. Хотя сам он не разрабатывал социологию знания, но ясно видел, на чем эта дисциплина должна сосредоточить свое внимание. «Все типизации обыденного мышления сами являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира (Lebenswelt), в рамках которого они считаются само собой разумеющимися и социально признанными. Наряду с другими вещами их структура определяет социальное распределение знания, его относительность и соответствие конкретному социальному окружению конкретной группы в конкретной исторической ситуации. *Здесь находят свое основание проблемы релятивизма, историцизма и так называемой социологии знания»*[22].

И снова процитируем Шюца. «Знание социально распределяется, и механизм этого распределения может быть предметом социологической дисциплины. Верно, что у нас есть так называемая социология знания. Однако за небольшими исключениями дисциплина, неправильно названная, подходила к проблеме социального распределения знания лишь под углом идеологического обоснования истины в зависимости последней от социальных и особенно экономических условий, от социального контекста образования или от социальной роли человека знания. Не социологи, а экономисты и философы изучали некоторые из многих других теоретических аспектов этой проблемы»[23]. (33:)

Хотя мы и не будем уделять основное внимание социальному распределению знания, которое имел в виду Шюц, мы согласны с его критикой «неправильно названной дисциплины» и исходим из его концепции в своем понимании того, каким образом следует заново определить задачу социологии знания. В последующих рассуждениях мы в значительной степени опираемся на Шюца; в пролегоменах — в связи с обоснованием знания повседневной жизни, — да и в других важных аспектах нижеследующей аргументации мы во многом обязаны именно ему.

На наши антропологические предпосылки, из которых мы исходим, большое влияние оказал Маркс, особенно его ранние работы, Хельмут Плесснер, Арнольд Гелен и другие авторы. Взгляды на природу социальной реальности во многом обусловлены влиянием Дюркгейма и французской социологической школы, хотя мы модифицировали дюркгеймовскую теорию общества за счет введения диалектической перспективы, характерной для Маркса, и подчеркивая — в духе Вебера, — что структура социальной реальности конституируется субъективными значениями[24]. Наши социально-психологические предпосылки, особенно важные для анализа интернализации социальной реальности, в значительной степени обусловлены влиянием Джорджа Герберта Мида и его последователей, представляющих школу так называемого символического интеракционизма в американской социологии[25]. В примечаниях будет показано, как эти различные компоненты используются в нашем теоретическом построении. Вполне понятно, (34:) что, используя все эти теории и концепции, мы далеки от буквального следования (что попросту невозможно) первоначальным целям этих направлений социальной теории. Как мы уже отмечали, наша цель — ни экзегетика, ни даже синтез ради синтеза. Мы отдаем себе отчет в том, что в ряде мест совершаем насилие над отдельными авторами, интегрируя их мышление в теоретическую конструкцию, которую кто-то из них мог бы счесть совершенно чуждой для себя. В свое оправдание нам бы хотелось сказать, что сама по себе историческая признательность не есть научная добродетель. Здесь можно было бы сослаться на некоторые высказывания Толкотта Парсонса (теория которого вызывает у нас большие сомнения, но интегративные интенции которого мы полностью разделяем). «Главная цель научного исследования — не определять и не излагать все то, что эти авторы говорили или что они думали по поводу предмета, о котором писали. Не следует относительно каждого положения их «теорий» все время спрашивать, логично ли то, что они говорили в свете нынешнего социологического и связанного с ним знания. Это исследование в области социальной *теории,* а не *теорий.* Научный интерес состоит не в том, чтобы обнаружить в работах этих ученых отдельные разрозненные утверждения, но *единый* массив систематической теоретической аргументации»[26].

Действительно, наша цель состоит в «систематической теоретической аргументации».

Уже должно быть очевидно, что наше новое определение сферы и природы научного исследования перемещает социологию знания с (35:) периферии социологической теории в самый ее центр. Мы можем заверить читателя, что у нас нет особой заинтересованности в ярлыке «социология знания». Скорее, мы пришли к социологии знания благодаря нашему пониманию социологической теории, руководствуясь при этом своим методом в новом определении ее проблем и задач. Лучше всего можно описать путь, по которому мы продвигались, сославшись на два наиболее важных, наиболее известных и наиболее влиятельных «порядка продвижения» для социологии.

Один сформулирован Дюркгеймом в *«Правилах социологического метода»,* другой — Вебером в *«Хозяйстве и Обществе».* Дюркгейм говорит нам: «Первое и наиболее фундаментальное правило гласит: *рассматривайте социальные факты как вещи»*[27]. А Вебер отмечает: «И для социологии в ее

нынешнем смысле, и для истории объект познания — это совокупность субъективных значений действия»[28]. Эти два положения не противоречат друг другу. Общество, действительно, обладает объективной фактичностью. И общество, по сути дела, создается благодаря деятельности индивидов, имеющих субъективные значения, что, кстати, знал Дюркгейм, подобно тому, как Вебер знал о том, что общество представляет собой объективную фактичность. Именно двойственный характер общества в терминах объективной фактичности и субъективных значений придает ей характер «реальности sui generis», если использовать другой ключевой термин Дюркгейма. Тогда главный для социологической теории вопрос может быть поставлен следующим образом: (36:) каким образом субъективные значения *становятся* объективной фактичностью? Или, в терминах указанных выше теоретических позиций, как возможно создание мира вещей (choses) в человеческой деятельности (Handein). Иначе говоря, для правильного понимания «реальности sui generis» общества требуется исследование того, как эта реальность конструируется. Мы считаем, что такое исследование и представляет собой задачу социологии знания. (37:)

Глава I. Основы знания повседневной жизни

1. Реальность повседневной жизни

Так как целью данного исследования является социологический анализ реальности повседневной жизни, точнее, знания, определяющего поведение в повседневной жизни, то нас не слишком интересует, каким образом эта реальность представляется интеллектуалам в различных теоретических перспективах. Прежде всего мы должны обратиться к повседневной реальности в ее осмыслении рядовыми членами общества. Какое влияние оказывают на эту реальность повседневной жизни теоретические построения интеллектуалов и прочих распространителей идей — это предмет дальнейшего исследования. Так что, хотя наше предприятие и носит теоретический характер, оно связано с пониманием реальности, представляющей собой предмет эмпирической социологии, а именно: мира повседневной жизни.

Наша цель, конечно же, не в углублении в философию. Однако, чтобы понять реальность повседневной жизни, следует прояснить ее (38:) подлинный характер, прежде чем переходить собственно к социологическому анализу. Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира. Будучи социологами, мы делаем эту реальность объектом своего анализа. В рамках эмпирической социологии можно принять эту реальность как данность, а определенные ее феномены — как факты без дальнейшего исследования оснований этой реальности, которое представляет собой философскую задачу. Однако, учитывая цель настоящего исследования, мы не можем совсем обойти философскую проблему. Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального. Поэтому, прежде чем обратиться к нашей главной задаче, мы должны попытаться прояснить основания знания обыденной жизни, а именно объективации субъективных процессов (и смыслов), с помощью которых конструируется интерсубъективный повседневный мир. Для главной цели нашего исследования — это предварительная задача, и мы можем сделать лишь набросок, в основных чертах изображающий то, что мы считаем адекватным решением философской проблемы, поспешим добавить — адекватным лишь в том смысле, что оно может служить отправным пунктом социологического анализа. Поэтому последующие рассуждения носят характер философских пролегомен, (39:) предшествующих социологическому анализу. Метод, который мы считаем наиболее соответствующим прояснению оснований знания в повседневной жизни — феноменологический анализ, чисто описательный метод, и как таковой — «эмпирический», а не «научный», насколько мы понимаем природу эмпирических наук[1].

Феноменологический анализ повседневной жизни, или, скорее, даже ее субъективного восприятия, воздерживается от причинных и генетических гипотез так же, как и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов. Важно это помнить. Обыденное сознание содержит много до- и квазинаучных интерпретаций повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися. Поэтому при описании повседневной реальности прежде всего следует обратиться именно к этим интерпретациям, учитывая их само собой разумеющийся характер, хотя и в рамках феноменологических скобок.

Сознание всегда интенционально. Оно всегда направлено на объекты или предполагает их. Мы никогда не сможем постичь некий мнимый субстрат сознания как таковой, но лишь сознание чего-то или кого-то, независимо от того, воспринимается ли объект сознания как элемент внешнего физического мира или внутренней субъективной реальности. Смотрю ли я (первое лицо единственного числа употребляется здесь и далее для указания на обыденное сознание индивида в повседневной жизни)

на панораму Нью-Йорка, или ощущаю внутреннюю тревогу, процессы, происходящие в сознании, интенциональны в обоих (40:) случаях. Нет необходимости объяснять, что сознание того, кто обозревает панораму Нью-Йорка, отличается от осознания тревоги. Детальный феноменологический анализ помогает вскрыть различные пласты жизненного опыта и различные смысловые структуры, содержащиеся, скажем, в том, что вас укусила собака, в воспоминании о том, что вас укусила собака, в страхе перед всеми собаками и т.д. Нас интересует здесь общий интенциональный характер любого сознания.

Различные объекты представляются сознанию как составляющие элементы разных сфер реальности. Я признаю, что люди, с которыми я сталкиваюсь в повседневной жизни, имеют отношение к реальности и сильно отличаются от бесплотных образов моих сновидений. Две системы объектов вызывают в моем сознании совершенно различное напряжение, и мое внимание к ним — вовсе не одинаково. Это значит, что мое сознание способно перемещаться в различных сферах реальности. Иначе говоря, я осознаю мир состоящим из множества реальностей. По мере перемещения из одной реальности в другую я воспринимаю этот переход как своего рода шок, который вызван переключением внимания в связи с этим переходом. Лучше всего это иллюстрируется тем состоянием, которое испытывает человек, просыпаясь.

Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность par excellence. Это — реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью. Напряженность (41:) сознания наиболее высока в повседневной жизни. т.е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Невозможно не заметить и трудно ослабить ее властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть к ней предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, то есть составляет мою естественную установку.

Я полагаю реальность повседневной жизни как упорядоченную реальность. Ее феномены уже систематизированы в образцах, которые кажутся независимыми от моего понимания и которые налагаются на него. Реальность повседневной жизни оказывается уже объективированной, т.е. конституированной порядком объектов, которые были обозначены как объекты до моего появления на сцене. Язык, используемый в повседневной жизни, постоянно предоставляет мне необходимые объективации и устанавливает порядок, в рамках которого приобретают смысл и значение и эти объективации, и сама повседневная жизнь.

Я живу в географически определенном месте; я пользуюсь инструментами — от консервного ножа до спортивных автомобилей, — которые указаны в техническом словаре моего общества; я живу в переплетении человеческих взаимосвязей — от моего шахматного клуба до Соединенных Штатов Америки, — которые тоже упорядочены посредством словаря. Таким (42:) образом, язык отмечает координаты моей жизни в обществе и наполняет эту жизнь значимыми объектами.

Реальность повседневной жизни организуется вокруг «здесь» моего тела и «сейчас» моего настоящего времени. Это «здесь-и-сейчас» — фокус моего внимания к реальности повседневной жизни. В том, как это «здесь-и-сейчас» дано мне в повседневной жизни, заключается realissimum моего сознания. Реальность повседневной жизни, однако, не исчерпывается этим непосредственным присутствием, но охватывает и те феномены, которые не даны «здесь-и-сейчас». Это означает, что я воспринимаю повседневную жизнь в зависимости от степени пространственной и временной приближенности или удаленности. Ближайшей ко мне является та зона повседневной жизни, которая непосредственно доступна моей физической манипуляции. Эта зона включает мир, находящийся в пределах моей досягаемости, мир, в котором я действую так, чтобы видоизменить его реальность, или мир, в котором я работаю. В этом мире труда мое сознание руководствуется прагматическим мотивом, т.е. мое внимание к этому миру определяется главным образом тем, что я делаю, делал или собираюсь делать в нем. Так что это мой мир par excellence. Конечно, я знаю, что реальность повседневной жизни содержит и другие зоны, не столь доступные моему пониманию. Но либо у меня нет прагматического интереса в этих зонах, либо мой интерес не является непосредственным, поскольку потенциально они могут быть для меня зонами манипуляции. Обычно мой интерес в этих отдаленных зонах (43:) менее интенсивен и, конечно, не столь настоятелен. Я очень заинтересован в ряде объектов, вовлеченных в мою повседневную работу, — скажем, в мире гаража, если я механик. Меня интересует, хотя и непрямо, то, что происходит в научно-исследовательских лабораториях автомобильной промышленности Детройта. Маловероятно, что когда-нибудь мне доведется побывать в одной из таких лабораторий, но работа, проделанная там, в конечном счете будет влиять на мою повседневную жизнь. Меня может интересовать, что происходит на мысе Кеннеди или где-то еще, но это интерес — частное дело, скорее выбор досуга, чем настоятельная необходимость повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни представляется мне как интерсубъективный мир, который я разделяю с другими людьми. Именно благодаря интерсубъективности повседневная жизнь резко отличается от других осознаваемых мной реальностей. Я один в мире снов, но я знаю, что мир повседневной жизни столь же реален для других, как и для меня. Действительно, в повседневной жизни я не могу существовать без постоянного взаимодействия и общения с другими людьми. Я знаю, что моя естественная установка по отношению к этому миру соответствует естественной установке других людей, что они тоже понимают объективации, с помощью которых этот мир упорядочен, и в свою очередь также организует этот мир вокруг «здесь-и-сейчас», их бытия, и имеют свои проекты действий в нем. Конечно, я знаю и то, что у других людей есть своя перспектива на наш общий мир, не тождественная (44:) моей. Мое «здесь» — это их «там». Мое «сейчас» не полностью совпадает с их. Мои проекты не только отличаются, но могут даже противоречить их проектам. В то же время я знаю, что живу с ними в общем мире. Но важнее всего то, что я знаю, что существует постоянное соответствие между моими значениями и их значениями в этом мире, что у нас есть общее понимание этой реальности. Естественная установка именно поэтому и является установкой повседневного сознания, что связана с миром, общим для многих людей. Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни.

Реальность повседневной жизни в качестве реальности имеет само собой разумеющийся характер. Она не требует никакой дополнительной проверки сверх того, что она просто существует. Она существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность. Я знаю, что она реальна. Хотя у меня и могут возникнуть сомнения в ее реальности, я должен воздержаться от них, поскольку живу повседневной жизнью согласно заведенному порядку. Такое воздержание от сомнений настолько устойчиво, что, для того чтобы отказаться от него, как мне того хотелось бы, скажем, в процессе теоретического или религиозного размышления, я должен совершить резкий скачок. Мир повседневной жизни декларирует себя, и если я хочу бросить вызов этой декларации, то должен приложить немало усилий. Переход ученого или философа от естественной к теоретической установке хорошо иллюстрирует этот момент. Однако не все аспекты этой (45:) реальности в равной степени непроблематичны. Повседневная жизнь разделена на сектора, одни из которых воспринимаются привычно, а в других я сталкиваюсь с проблемами того или иного рода. Предположим, я — автомеханик, хорошо осведомленный относительно автомобилей американских марок. Все, что связано с ними, — это обычный непроблематичный аспект моей повседневной жизни. Но однажды в гараже появляется тот, кто просит починить меня «фольксваген». И теперь я вынужденно вовлечен в проблематичный мир машин иностранных марок. Я могу делать это из профессионального любопытства или потому, что вынужден, но в любом случае теперь я сталкиваюсь с проблемами, которые еще не стали для меня привычными. В то же время, я, конечно, не покидаю реальность повседневной жизни. В сущности, она становится богаче, поскольку в ней появляются знания и умения, необходимые для ремонта машин иностранных марок.

Реальность повседневной жизни включает оба вида секторов, поскольку то, что оказывается проблемой в одной реальности, не является таковой в других (например, в реальности теоретической физики или в реальности ночных кошмаров). Так как привычный порядок повседневной жизни не прерывается, то и воспринимается как непроблематичный.

Но даже непроблематичные сектора повседневной реальности являются таковыми лишь до тех пор, пока нет свидетельств об обратном, т.е. до тех пор, пока с возникновением проблемы не прерывается их последовательное функционирование. Когда это происходит, реальность (46:) повседневной жизни стремится интегрировать проблематичный сектор в тот, который уже непроблематичен. Повседневное знание содержит множество рекомендаций по поводу того, как это следует делать. Например, люди, с которыми я работаю, непроблематичны для меня, пока они делают что-то знакомое, само собой разумеющееся, скажем, печатают на машинке за соседними столами в моей конторе. Они становятся проблематичными, если прерывают этот привычный порядок, например, собираясь в углу и говоря шепотом. Так как я должен понять смысл этих необычных действий, у меня есть несколько возможных вариантов решения этой проблемы и реинтеграции моего повседневного знания в непроблематичный привычный ход повседневной жизни: они могут советоваться по поводу того, как починить сломанную машинку, или, возможно, у одного из них есть какие-то срочные распоряжения шефа и т.д. С другой стороны, я могу обнаружить, что они обсуждают проведение забастовки, что выходит за пределы моего опыта, но еще находится в рамках тех проблем, с которыми связано мое повседневное знание. Для повседневного знания обнаружение этого факта выступает скорее в качестве проблемы, чем просто реинтеграции в непроблематичный сектор повседневной жизни. Однако, если я прихожу к выводу, что мои коллеги коллективно помешались, тогда эта проблема предстает совершенно в ином свете. Теперь я сталкиваюсь с проблемой, которая выходит за пределы реальности повседневной жизни и свидетельствует об абсолютно другой реальности. (47:)

Действительно, вывод о том, что мои коллеги сошли с ума, ipso facto означает, что они попали в мир, больше не являющийся нашим общим миром повседневной жизни.

По сравнению с реальностью повседневной жизни другие реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности, отмеченными характерными значениями и способами восприятия. Высшая реальность окружает их со всех сторон, и сознание всегда возвращается к высшей реальности как из экскурсии. Это становится понятнее на уже приводившихся примерах реальности сновидений или теоретического мышления. Аналогичны «переключения» с мира повседневной жизни на мир игры, как играющих детей, так и взрослых. Блестящая иллюстрация такой игры — театр. Переход из одной реальности в другую отмечен тем, что поднимается и опускается занавес. Когда занавес поднимается, зритель «переносится» в другой мир со своими собственными значениями и устройством, не имеющими ничего или, напротив, много общего с устройством повседневной жизни. Когда занавес опускается, зритель «возвращается к реальности», вернее, к высшей реальности повседневной жизни, по сравнению с которой реальность, представленная на сцене, теперь кажется незначительной и эфемерной, сколь бы живым ни было представление несколько минут назад. Эстетический и религиозный опыт богат такого рода переходами, поскольку искусство и религия создают конечные области значений.

Все конечные области значений характеризуются переключением на них внимания с (48:) реальности повседневной жизни. Хотя. конечно, переключения внимания случаются и в рамках повседневной жизни, но переключение внимания на конечную область значений — гораздо глубже и основательнее. Происходит радикальное изменение напряженности сознания. В контексте религиозного опыта его называли просто «скачком». Впрочем, нужно подчеркнуть, что реальность повседневной жизни сохраняет свой верховный статус даже и в случае таких «скачков». Если не что-то иное. то язык убеждает нас в этом. Обычный язык, объективирующий мой опыт, укоренен в повседневной жизни и сохраняет с ней связь, даже если я пользуюсь языком для интерпретации опыта в конечных областях значений. Поэтому обычно я «искажаю» реальность последних, как только начинаю пользоваться языком для их интерпретации, т.е. я «перевожу» неповседневный опыт в высшую реальность повседневной жизни. Это хорошо видно на примере сновидений, а также характерно для тех. кто пытается описать теоретический, эстетический и религиозный миры значений. Физик-теоретик говорит нам, что его концепция пространства невыразима на разговорном языке, так же, как артист говорит то же самое о смысле его произведений, а мистик — о встрече с божественным. Однако все они — сновидец, физик, артист и мистик — живут также и в реальности повседневной жизни. Одной из важнейших проблем для них оказывается то, как интерпретировать сосуществование этой реальности с другими, вкрапленными в нее реальностями.

Мир повседневной жизни имеет пространственную и временную структуры. (49:) Пространственная структура здесь нас мало интересует. Достаточно сказать лишь то. что она имеет социальное измерение, благодаря тому факту, что зона моих манипуляций пересекается с зоной манипуляций других людей. Гораздо важнее для нашей цели временная структура.

Темпоральность — это свойство, присущее сознанию. Поток сознания всегда упорядочен во времени. Можно различать разные уровни темпоральности. поскольку она характерна для любого субъекта. Каждый индивид ощущает внутреннее течение времени, которое основано на психологических ритмах организма, хотя и не тождественных ему. Для того чтобы детально проанализировать уровни интерсубъективной темпоральности, следовало бы значительно расширить рамки данных пролегомен.

Как мы уже отмечали, интерсубъективность повседневной жизни тоже имеет темпоральное измерение. В мире повседневной жизни есть свое интерсубъективное доступное стандартное время. Стандартное время можно понять как пересечение космического времени и существующего в обществе календаря, основанного на временных циклах природы и внутреннего времени с его указанными выше различиями. Не существует полной одновременности этих различных уровней темпоральности, о чем свидетельствует восприятие ожидания. Как мой организм, так и мое общество накладывают на меня и мое внутреннее время определенную последовательность событий. включающую и ожидание. Мне может хотеться принять участие в спортивном состязании, но приходится ждать, пока заживет мое ушибленное (50:) колено. Или опять приходится ждать, пока будут готовы бумаги, необходимые для официального признания моей квалификации. Вполне понятно, что темпоральная структура повседневной жизни необычайно сложна, так как разные уровни эмпирической темпоральности все время должны приводиться в соответствие друг с другом.

Я сталкиваюсь с темпоральной структурой повседневной жизни как с фактичностью, с которой я должен считаться, т. е. я должен постараться, чтобы мои проекты совпадали с ней по времени. В повседневной жизни я воспринимаю время как непрерывное и конечное. Все мое существование в этом мире, постоянно упорядочиваемое временем, насквозь проникнуто им. Моя собственная жизнь —

лишь эпизод во внешнем условном потоке времени. Оно существовало до моего рождения и будет существовать после того, как я умру. Знание неизбежности моей смерти делает это время конечным *для меня.* У меня есть лишь определенное количество времени, отпущенное мне для реализации моих проектов, и знание этого влияет на мое отношение к этим проектам. Поскольку я не хочу умирать, это знание отравляет тревогой мои проекты. Так, я знаю, что не смогу до бесконечности участвовать в спортивных состязаниях. Я знаю, что становлюсь старше. Может даже статься, что это последняя возможность моего участия. Мое ожидание будет тревожным в той степени, в какой конечность времени посягает на мой проект. Как уже отмечалось, эта темпоральная структура принудительна. Я не могу по своей воле повернуть вспять последовательность событий, налагаемых ею: «первое-сначала» — это (51:) существенный элемент моего знания повседневной жизни. Так, я не могу сдать тот или иной экзамен, пока не усвою определенных образовательных программ, не могу приступить к работе, пока не сдам экзамена и т.д. Кроме того, та же темпоральная структура предполагает историчность, которая определяет мою ситуацию в мире повседневной жизни. Я родился в один день, пошел в школу — в другой, начал работать — в третий и т.д. Однако эти даты всегда «размещены» в более широких исторических рамках, и это «размещение» несомненно формирует мою ситуацию. Так, я родился в год полного банкротства, когда мой отец потерял все свое состояние, я пошел в школу прямо перед революцией, начал работать сразу после того, как разразилась мировая война и т.д. Темпоральная структура налагает предустановленную последовательность не только на «повестку» любого дня, но и на всю мою биографию. В рамках системы координат, установленной темпоральной структурой, я воспринимаю как ежедневный «ритуал», так и всю мою биографию. Часы и календарь подтверждают, что я в самом деле «человек своего времени». Лишь в рамках этой временной структуры повседневная жизнь сохраняет для меня свой акцент реальности. Так, в случаях, когда я по той или иной причине могу быть «дезориентирован» (скажем, если в результате автомобильной катастрофы я потеряю память), я чувствую почти инстинктивное стремление «переориентировать» себя в рамках темпоральной структуры повседневной жизни. Я смотрю на свои часы и пытаюсь вспомнить число. Уже только благодаря этим действиям я снова возвращаюсь в реальность повседневной жизни. (52:)

2. Социальное взаимодействие в повседневной жизни

Реальность повседневной жизни я разделяю с другими людьми. Но как эти другие воспринимаются в повседневной жизни? Опять-таки можно различать несколько способов такого восприятия. Наиболее важно восприятие других людей в ситуации лицом-к-лицу, которая представляет собой прототип социального взаимодействия. Все другие случаи — отклонения от нее.

В ситуации лицом-к-лицу другой предстает передо мной в живом настоящем, которое мы оба переживаем. Я знаю, что в таком же живом настоящем я предстаю перед ним. Мое и его «здесь-и-сейчас» постоянно сталкиваются друг с другом, пока длится ситуация лицом-к-лицу. В результате происходит постоянный взаимообмен моей и его экспрессивности. Я вижу его улыбку, потом, реагируя на мой хмурый вид, он перестает улыбаться, потом улыбается снова, видя мою улыбку, и т.д. Каждое мое выражение направлено на него и наоборот; и эта непрерывная взаимность актов самовыражения одновременно доступна нам обоим. Это означает, что в ситуации лицом-к-лицу я могу «схватить» множество признаков субъективности другого. Конечно, некоторые из них я могу интерпретировать неправильно. Я могу думать, что другой улыбается, хотя на самом деле он ухмыляется. Тем не менее никакая другая форма социальной взаимосвязи не может с такой полнотой воспроизвести свойства субъективности, как ситуация лицом-к-лицу. Только здесь субъективность другого является (53:) эмпатически «близкой». Все прочие формы связи с другими людьми в той или иной степени являются «отдаленными».

В ситуации лицом-к-лицу другой совершенно реален. Эта реальность является частью всей реальности повседневной жизни и в качестве таковой — массивной, тяжелой и принудительной. Конечно, другой может быть реальным для меня и без встречи с ним лицом-к-лицу, скажем, благодаря его репутации или переписке с ним. Однако в наиболее глубоком смысле слова он становится реальным для меня, только когда я встречаюсь с ним лицом-к-лицу. Можно даже сказать, что в ситуации лицом-к-лицу другой гораздо более реален для меня, чем я сам. Конечно, «я знаю себя лучше», чем могу знать его. Моя субъективность доступна мне так, как никогда не будет доступна его, независимо от того, насколько близки наши взаимоотношения. Мое прошлое в моей памяти, и хотя я не смогу восстановить его во всей полноте, все равно это больше, чем другой может сказать о нем. Но это «лучшее знание» самого себя требует рефлексии. Оно не дано мне непосредственно, тогда как другой именно так дан мне в ситуации лицом-к-лицу. Поэтому он мне доступен таким, «каков он есть». Это понимание непрерывно и дорефлексивно. С другой стороны, то, «каков я есть», не столь понятно. Чтобы понять себя, я должен приостановить непрерывную спонтанность переживания и сознательно обратить внимание на самого себя. Кроме того, такая рефлексия относительно себя самого обычно бывает вызвана

тем или иным отношением ко мне другого человека. Обычно она (54:) является «зеркальной» реакцией на отношение ко мне другого. Из этого следует, что отношения с другими в ситуации лицом-к-лицу весьма подвижны.

Довольно трудно установить жесткие образцы для взаимодействия в ситуации лицом-к-лицу. Каковы бы ни были образцы, они будут все время меняться благодаря необычайно разнообразному и едва уловимому взаимообмену субъективными значениями. Например, мне может показаться, что другой недружелюбен ко мне, и тогда я буду вести себя по отношению к нему, не выходя за рамки по-своему понимаемого образца «недружелюбных отношений». Однако в ситуации лицом-к-лицу я могу столкнуться с установками и действиями другого, настолько противоречащими этому образцу, что мне придется отказаться от него как неуместного и считать его дружелюбным. Иными словами, образец не может вместить всего многообразия свойств субъективности другого, доступного моему пониманию в ситуации лицом-к-лицу. Мне же, напротив, гораздо проще не принимать в расчет это многообразие свойств до встречи с другим лицом-к-лицу. Даже в случае такого довольно «близкого» взаимоотношения, как переписка, я вполне могу не принимать в расчет уверений другого в дружбе, как не отражающих его настоящего отношения ко мне, просто потому, что в переписке мне недостает его непосредственной, непрерывной и необычайно реальной экспрессивности. Конечно, вполне возможно, что даже в ситуации лицом-к-лицу я неправильно интерпретирую значения другого человека, а он «лицемерно» скрывает свои. В то же время неправильно интерпретировать и (55:) «лицемерить» гораздо труднее во взаимодействии лицом-к-лицу, чем в менее «близких» формах социальных связей.

С другой стороны, даже в ситуации лицом-к-лицу я постигаю другого посредством схем типизации, хотя они и более подвержены непосредственному вмешательству с его стороны, чем «отдаленные» формы взаимодействия. Иначе говоря, хотя довольно сложно применять жесткие образцы к взаимодействию лицом-к-лицу, но даже оно с самого начала упорядочено, если происходит в рамках привычного порядка повседневной жизни. (Можно оставить на потом рассмотрение случаев взаимодействия между совершенно посторонними людьми, не имеющими общей основы в повседневной жизни.) Реальность повседневной жизни содержит схемы типизации, на языке которых возможно понимание других и общение с ними в ситуациях лицом-к-лицу. Так, я воспринимаю другого как «мужчину», «европейца», «покупателя», «живой тип» и т.д. Все эти типизации непрерывно влияют на мое взаимодействие с ним, пока я решаю, например, показать, как можно хорошо провести время, прежде чем продать ему мой товар. Наше взаимодействие лицом-к-лицу будет упорядочено этими типизациями, пока они не станут проблематичными из-за вмешательства с его стороны. Так. например, может оказаться, что, хотя он «мужчина». «европеец», «покупатель», он также ханжа и моралист, а то, что поначалу казалось живостью, в действительности — выражение презрения к американцам вообще и американским торговцам в частности. Конечно, здесь моя схема (56:) типизации должна видоизмениться, а вместе с ней и планы на вечер. Однако до тех пор, пока не брошен вызов и нет свидетельств об обратном, типизации будут сохраняться и будут определять мои действия в данной ситуации. Схемы типизации, выступающие в качестве составных элементов ситуации лицом-к-лицу. конечно. взаимны. Другой тоже воспринимает меня в определенной типичности — как «мужчину». «американца», «торговца», «своего парня» и т.д. Типизации другого подвергаются вмешательству с моей стороны так же, как мои — вмешательству с его стороны. Другими словами, две схемы типизации вступают в непрерывные переговоры в ситуации лицом-к-лицу. В повседневной жизни такие «переговоры», вероятно, должны быть упорядочены в определенной типичности как процесс типичной сделки между покупателями и продавцами.

Так что. в течение большей части времени мои встречи с другими в повседневной жизни типичны в двойном смысле — я воспринимаю другого как тип и взаимодействую в ним с ситуации, которая сама по себе типична. Чем дальше типизации социального взаимодействия удалены от ситуации лицом-к-лицу, тем более они анонимны. Конечно, каждая типизация содержит в себе зародыш анонимности. Если я типизирую моего друга Генри как представителя категории X (скажем, как англичанина), я тем самым интерпретирую по крайней мере некоторые аспекты его поведения, являющиеся результатом этой типизации. Например, его вкусы в еде типичны для англичанина, так же, как его манеры, некоторые (57:) эмоциональные реакции и т.д. Предполагается, что эти характеристики и действия моего друга Генри буду такими же, как у *любого* из категории англичан, т.е. я воспринимаю эти аспекты его бытия в анонимных терминах. Тем не менее, пока мой друг Генри воспринимается мной во всей полноте своих проявлений в ситуации лицом-к-лицу, он постоянно прорывается сквозь мой тип анонимного англичанина и проявляет себя как уникальный и потому нетипичный индивид, т.е. как мой друг Генри. Очевидно, что анонимность типа менее подвержена такого рода индивидуализации, когда ситуация лицом-к-лицу — дело прошлого (мой друг Генри — *англичанин,* которого я знал, когда учился в колледже); или когда она поверхностна и мимолетна (англичанин, с которым у меня была краткая беседа в поезде): или если ее никогда не было (мои деловые конкуренты в Англии).

Важным аспектом восприятия других в повседневной жизни является непосредственность или опосредованность такого переживания. В любой данный момент времени можно говорить о партнерах, с которыми я взаимодействую в ситуации лицом-к-лицу и о тех, кто является лишь современниками, о которых у меня могут быть более или менее глубокие воспоминания или о ком я знаю лишь понаслышке. В ситуации лицом-к-лицу у меня есть непосредственная данность моего партнера, его действий, атрибутов и т.д. Иначе — в случае с современниками, о них у меня есть лишь более или менее достоверное знание. Более того, я должен принимать в расчет своих партнеров по взаимодействию в ситуации лицом-к-лицу, (58:) тогда как всего лишь о современниках я могу, но не обязан думать. Анонимность возрастает по мере того, как я удаляюсь от партнера к современнику, так как анонимность типизаций, посредством которых я «схватываю» партнеров в ситуациях лицом-к-лицу, постоянно «обогащается» множеством признаков конкретного человека.

Это, конечно, еще не все. Своих современников я воспринимаю совершенно по-разному. Некоторых я вновь и вновь воспринимаю в ситуациях лицом-к-лицу и надеюсь встречаться с ними регулярно (мой друг Генри). О других я вспоминаю как о конкретных людях на основе прошлых встреч (блондинка, которую я встречал на улице), бывших, однако, мимолетными, и которые, скорее всего, больше не повторятся. Других я знаю как конкретных людей, но воспринимаю их лишь посредством более или менее анонимных пересекающихся типизаций (мои британские конкуренты, королева Англии). Последних можно разделить на вероятных партнеров по ситуациям лицом-к-лицу (мои британские конкуренты) и потенциальных, но вряд ли вероятных партнеров (королева Англии).

Однако степень анонимности, характеризующая наше восприятие других людей в повседневной жизни, зависит и от другого фактора. Я вижу продавца газет на углу улицы так же регулярно, как свою жену. Но он менее важен для меня, и с ним я не в близких отношениях. Он может оставаться относительно анонимным для меня. В зависимости от степени интереса и степени интимности анонимность восприятия может (59:) уменьшаться или увеличиваться. Они могут оказывать на нее взаимное влияние. Я могу быть в довольно близких отношениях с рядом своих партнеров по теннисному клубу и в весьма формальных отношениях со своим боссом. Однако первые, хотя и совершенно не анонимные, могут стать просто «светской компанией», тогда как последний остается уникальной личностью. Далее, анонимность может стать почти полной в случае определенных типизаций без намерения их индивидуализировать, как, например, «типичный читатель лондонской «Таймс»«. И, наконец, «границы» типизации — а тем самым и ее анонимности — можно расширить, говоря о «британском общественном мнении». Итак, социальную реальность повседневной жизни можно понять в континууме типизаций, анонимность которых возрастает по мере их удаления от «здесь-и-сейчас» ситуации лицом-к-лицу. На одном полюсе континуума находятся те другие, с которыми я часто и интенсивно взаимодействую в ситуациях лицом-к-лицу. Это, так сказать, «мой круг». На другом полюсе — крайне анонимные абстракции, которые по самой своей природе никогда не могут стать доступными взаимодействию лицом-к-лицу. Социальная структура — это вся сумма типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия. В качестве таковой социальная структура является существенным элементом реальности повседневной жизни. Следует отметить здесь еще один момент, хотя мы и не сможем осветить его полностью. Мои отношения с другими не сводятся к отношениям (60:) лишь с партнерами и с современниками. Я вступаю также и в отношения с предшественниками и преемниками, теми другими, которые жили раньше и которые будут жить после меня в общей истории моего общества. Кроме моих бывших партнеров (мой умерший друг Генри), я связан и с моими предшественниками посредством крайне анонимных типизаций — «мои прародители эмигранты» или «отцы-основатели». По понятным причинам мои преемники типизируются еще более анонимно — «мои внуки» или «будущие поколения». Эти типизации, в сущности, пустые абстракции, совершенно лишенные индивидуального содержания, тогда как типизации предшественников, по крайней мере в некоторой степени, имеют такое содержание, хотя и довольно мифического характера. Как бы то ни было, анонимность обеих систем типизации не мешает тому, что они становятся элементами реальности повседневной жизни, иногда довольно важными. В конце концов, я могу пожертвовать жизнью из верности отцам-основателям или ради будущих поколений.

3. Язык и знание в повседневной жизни

Человеческая экспрессивность объективируется, т.е. проявляет себя в продуктах человеческой деятельности, доступных как ее создателям, так и другим людям в качестве элементов общего всем мира. Такие объективации служат более или менее устойчивыми показателями (61:) субъективных процессов, присущих их создателям, и позволяют вывести эти процессы за пределы ситуации лицом-к-лицу, в которых их можно было непосредственно наблюдать.

Например, субъективная установка на гнев непосредственно выражается в ситуации лицом-к-лицу с помощью разнообразных телесных знаков — выражения лица, всего положения тела, особых дви-

жений рук, ног и т.д. Эти знаки можно наблюдать в ситуации лицом-к-лицу, которая именно потому и представляется мне оптимальной ситуацией для получения доступа к субъективности другого человека. Но те же знаки нельзя сохранить за пределами живого настоящего ситуации лицом-к-лицу. Однако гнев можно объективировать посредством оружия. Скажем, у меня была ссора с человеком, который дал мне достаточно выразительное доказательство своего гнева по отношению ко мне. Ночью я был разбужен ножом, вонзившимся в стену над моей кроватью. Нож как объект выражает гнев моего врага. Он открывает мне доступ к его субъективности, хотя я и спал, когда он бросал нож, и я никогда не видел его, так как он скрылся сразу после своего броска. Если бы я оставил нож на своем месте, то на следующее утро я снова смог бы увидеть его, и он снова выражал бы гнев человека, который его бросил. Кроме того, кто-то еще мог бы прийти посмотреть на него и сделать такой же вывод. Другими словами, нож в моей стене стал объективно существующим элементом реальности, которую я разделяю с моим врагом и с другими людьми. Вероятно, этот нож не был сделан исключительно для того, чтобы бросить (62:) его в меня. Но он выражает субъективную интенцию к насилию, независимо от того, каков был мотив: гнев или практическое размышление типа убийства ради добычи пищи. Оружие как объект реального мира выражает общее намерение совершить насилие, которое признается любым, кто знает, что это за оружие. Тогда оружие оказывается как продуктом человеческой деятельности, так и объективацией человеческой субъективности.

Реальность повседневной жизни не просто полна объективаций, она и возможна лишь благодаря им. Я постоянно окружен объектами, которые обозначают субъективные намерения моих партнеров, хотя у меня иногда и возникают трудности в связи с правильным пониманием того, что определенный объект «обозначает», особенно если он был создан людьми, которых я не знал достаточно хорошо или вообще не знал в ситуациях лицом-к-лицу. Любой этнолог или археолог охотно подтвердит наличие этих трудностей, но сам факт, что их можно преодолеть и по артефакту реконструировать субъективные намерения людей, которые жили в давно исчезнувших обществах, — красноречивое доказательство огромной силы человеческих объективаций.

Особый и очень важный случай объективации представляет собой процесс обозначения (сигнификация), т. е. сознание человеком знаков. Знак отличается от других объективаций своей явной интенцией быть показателем субъективных значений. Конечно, все объективации используются как знаки, даже если первоначально они были созданы без такого намерения. Например, оружие (63:) могло быть поначалу создано для того чтобы убивать зверей, но впоследствии, скажем, в обряде, оно становится обозначением агрессивности и насилия вообще. Есть, однако, определенные объективации, которым с самого начала было недвусмысленно предназначено быть знаками. Например, вместо того чтобы бросать в меня нож (акт, в ходе которого предполагалось меня убить, но это мог быть и акт, с помощью которого предполагалось лишь показать такую возможность), мой противник мог бы поставить черный крест на моей двери в знак того, что мы теперь официально находимся в состоянии вражды. Такой знак, не имеющий иной цели, кроме обозначения субъективного смысла, вкладываемого в него тем, кто его поставил, становится субъективно доступным другим людям, с которыми мы разделяем нашу общую реальность. Как я, так и другие люди признают смысл, который он подразумевает и который представляется его создателю объективным «напоминанием» его первоначального намерения. Из вышесказанного становится ясно, что инструментальное и сигнификативное использование таких объективаций тесно переплетены. Особый случай представляет собой магия, где происходит слияние этих двух моментов, но сейчас нас это не интересует.

Знаки группируются в системы. Так, существуют системы жестовых знаков, стандартных телесных движений, различных систем материальных артефактов и т.д. Знаки и знаковые системы являются объективациями в том смысле, что они объективно доступны другим людям за пределами проявления субъективных интенций (64:) «здесь-и-сейчас». Для знаков характерна «отдаленность» от непосредственных проявлений субъективности и опосредованное присутствие субъекта. Так, исполнение танца, выражающего агрессивное намерение, резко отличается от того, как человек в приступе гнева сжимает кулаки или дерется со злобным выражением лица. Последние действия выражают мою субъективность здесь-и-сейчас, первые могут быть абсолютно отделены от этой субъективности. Я вообще могу быть совсем не злым и не агрессивным, но исполнять свою партию в танце лишь потому, что мне заплатили, чтобы я сделал это вместо того, кто действительно зол.

Другими словами, если танец может быть отделен от субъективности танцора, то злость не может быть отделена от того, кто злится. И танец, и злоба суть проявления телесной экспрессивности, но лишь первый имеет характер объективно доступного знака. Все знаки и знаковые системы характеризуются «отделенностью», но различаются по степени, в которой они отделены от ситуаций лицом-к-лицу. Так, очевидно, что танец менее отделен, чем материальный артефакт, выражающий то же самое субъективное значение.

Язык, который можно определить как систему словесных знаков, представляет собой наиболее важную знаковую систему человеческого общества. Конечно, в основе языка лежит присущая человеческому организму способность к словесным выражениям, но о языке начинают говорить лишь в том случае, когда возможно отделение словесных выражений от непосредственного (65:) здесь-и-сейчас субъективных структур. Это еще не язык, когда я рычу, хрюкаю, завываю, шиплю, хотя эти звуковые выражения могут стать лингвистическими, поскольку они интегрированы в объективно доступную знаковую систему. Общие объективации повседневной жизни поддерживаются главным образом с помощью лингвистических обозначений. Кроме того, повседневная жизнь — это жизнь, которую я разделяю с другими посредством языка. Понимание языка существенно для понимания реальности повседневной жизни. Язык возникает в ситуации лицом-к-лицу, но может быть и удален от нее. И не только потому, что я могу громко кричать в темноте или на расстоянии, говорить по телефону, по радио или передавать лингвистические обозначения при помощи письма (последнее представляет собой знаковую систему второго порядка). Корни отделенности языка — в способности передавать сообщения, которые непосредственно не выражают субъективности «здесь-и-сейчас». Эта способность свойственна не только языку, но и другим знаковым системам, однако сложность и огромное разнообразие языка делают его гораздо более, чем другие системы, отделенным от ситуации лицом-к-лицу (например, система жестов). Я могу говорить о бесчисленных материях, которые никогда не были даны мне в ситуации лицом-к-лицу, включая и те, которые я никогда не переживал и не буду переживать непосредственно. Так что язык может стать объективным хранилищем огромного разнообразия накопленных значений, жизненного опыта, которые можно (66:) сохранить во времени и передать последующим поколениям.

В ситуации лицом-к-лицу язык обладает присущим ему качеством взаимности, отличающим его от других знаковых систем. Непрерывное создание словесных знаков в беседе может сопровождаться непрерывными субъективными намерениями говорящих. Я говорю как думаю; так же делает и мой партнер по беседе. Каждый из нас слушает, что говорит другой в тот же самый момент, что делает возможным непрерывное и одновременное взаимное «схватывание» наших субъективностей, интерсубъективную близость в ситуации лицом-к-лицу, которую не может воспроизвести никакая другая знаковая система. Я слышу себя, когда говорю, мои собственные субъективные «значения становятся объективно и постоянно доступными мне и, ipso facto, более реальными для меня. Здесь следует вспомнить, что говорилось раньше, о том, что другой в ситуации лицом-к-лицу имеет «лучшее знание» обо мне, чем я сам. Этот несомненно парадоксальный факт мы объясняли раньше непрерывным, целостным, дорефлексивным «схватыванием» бытия другого в ситуации лицом-к-лицу, тогда как для «схватывания» себя самого требуется рефлексия. Однако теперь, когда я посредством языка объективирую свое собственное бытие, я схватываю его глубоко и непрерывно в тот же самый момент, что и другой, и могу спонтанно реагировать на него, «не прерывая» размеренной рефлексии. Поэтому можно сказать, что язык делает мою субъективность «более реальной» не только для моего партнера по беседе, но и для меня самого. (67:) Эта способность языка делать понятной и стабильной для меня мою собственную субъективность сохраняется (хотя и в видоизмененном виде) по мере того, как язык отделяется от ситуации лицом-к-лицу. Очень важная характеристика языка схвачена в выражении, что люди должны говорить о себе до тех пор, пока они себя как следует не узнают.

Язык возникает в повседневной жизни и тесно связан с ней. Кроме того, он соотносится с реальностью, которую я воспринимаю бодрствующим сознанием и которой управляет прагматический мотив (то есть совокупность значений, имеющих непосредственное отношение к настоящим и будущим действиям), которую я разделяю с другими людьми как нечто само собой разумеющееся. Хотя язык может использоваться и по отношению к другим реальностям, но даже и тогда он сохраняет свои корни в реальности повседневной жизни. Как знаковая система язык имеет качество объективности. Я сталкиваюсь с языком как с внешней для меня фактичностью, и он оказывает на меня свое принудительное влияние. Язык подчиняет меня своим структурам. Я не могу пользоваться правилами немецкого синтаксиса, когда говорю по-английски; я не могу пользоваться словами, придуманными моим трехлетним сыном, если мне нужно общаться с кем-то за пределами моей семьи; в разных случаях я должен учитывать преобладающие стандарты правильной речи, даже если предпочитаю свои собственные «неправильные». Язык предоставляет мне готовую возможность непрерывной объективации моего возрастающего опыта. Иначе говоря, (68:) язык раздвигает свои рамки так гибко, что позволяет мне объективировать огромное множество переживаний на протяжении всей моей жизни. Язык также типизирует мои переживания и опыт, позволяя распределить их по более широким категориям, в терминах которых они приобретают значение не только для меня, но и для других людей. В той мере, в какой язык типизирует опыт, он делает его анонимным, так как опыт, подвергшийся типизации, в принципе может быть воспроизведен любым, кто попадает в рассматриваемую категорию. Например, у меня ссора с тещей. Этот конкретный и субъективно уникальный опыт лингвистически

типизируется в категорию «неприятности с тещей». Эта типизация приобретает смысл для меня, для других и, вероятно, для моей тещи. Но эта же самая типизация является анонимной. Не только я, но *любой* (точнее, любой из категории «зять») может иметь «неприятности с тещей». Так что мой биографический опыт теперь классифицирован согласно правилам организации значений и является объективно и субъективно реальным.

Благодаря своей способности выходить за пределы «здесь-и-сейчас» язык соединяет различные зоны реальности повседневной жизни и интегрирует их в единое смысловое целое. Выходы за пределы (трансценденции) имеют пространственное, временное и социальное измерения. Благодаря языку я могу преодолеть разрыв между моей зоной манипуляции и зоной манипуляции другого; я могу привести в соответствие мою и его биографические временные последовательности; и я могу беседовать с ним о людях и (69:) группах, с которыми у нас не было взаимодействия лицом-к-лицу. В результате этих трансценденции язык может «создать эффект присутствия» множества объектов, которые в пространственном, временном и социальном отношении отсутствуют «здесь-и-сейчас». Ipso facto множество накопленных значений и переживаний объективируются «здесь-и-сейчас». Проще говоря, с помощью языка весь мир может актуализироваться в любой момент. Эта трансцендирующая и интегрирующая сила языка сохраняется, когда я не беседую с другим актуально. Благодаря лингвистической объективации, даже когда я говорю «с самим собой» в уединенном размышлении, в любой момент весь мир может предстать передо мной. Что касается социальных отношений, язык «делает наличными» для меня не только отсутствующих в данный момент людей, но и тех, кто относится к моим воспоминаниям и реконструируемому прошлому, а также людей будущего, представляемых мной в воображении. Конечно, «наличие» их всех может иметь большое значение для текущей реальности повседневной жизни.

Более того, язык вообще может выходить за пределы реальности повседневной жизни. Он может иметь отношение к переживаниям в конечных областях значений и соединять оторванные друг от друга сферы реальности. Например, можно интерпретировать «значение» сна, лингвистически интегрируя его в рамки порядка повседневной жизни. Такая интеграция перемещает отвлеченную реальность сна в реальность повседневной жизни, которая становится анклавом в (70:) рамках последней. Теперь сновидение приобретает значение скорее в понятиях реальности повседневной жизни, чем в понятиях его собственной отвлеченной реальности. Анклавы, возникающие в результате такого перемещения, принадлежат обеим сферам реальности. Они «размещены» в одной, но «имеют отношение» к другой.

Таким образом, предмет — обозначение, который соединяет различные сферы реальности, можно определить как символ, а лингвистический способ, с помощью которого происходят такие перемещения, можно назвать символическим языком. На символическом уровне лингвистическое обозначение достигает максимального отделения от «здесь-и-сейчас» повседневной жизни, и язык воспаряет в такие выси, которые не только de facto, но и a priori недоступны повседневному восприятию. Теперь язык конструирует грандиозные системы символических представлений, которые возвышаются над реальностью повседневной жизни подобно явлениям из иного мира. Религия, философия, искусство, наука — наиболее важные системы такого рода. Назвать их -значит уже сказать, что, несмотря на их максимальную оторванность от повседневного опыта, конструирование этих систем требует, чтобы они представляли огромную важность для реальности повседневной жизни. Язык может не только конструировать крайне абстрагированные от повседневного опыта символы, но и «превращать» их в объективно существующие элементы повседневной жизни. Так что символизм и символический язык становятся существенными элементами реальности повседневной жизни и (71:) обыденного понимания этой реальности. Каждый день я живу в мире знаков и символов.

Язык формирует лингвистически обозначенные семантические поля и смысловые зоны. Словарь, грамматика и синтаксис способствуют организации этих семантических полей. Таким образом, язык формирует схемы классификации для различения объектов посредством «рода» (материи, совершенно отличной от пола) и числа; формирует высказывания действия и высказывания существования; показывает степень социальной близости и т.д. Например, в языках, в которых различают формальное и интимное обращение посредством местоимений (таких, как tu и vous во французском, или du и Sie в немецком), последние обозначают координаты семантического поля, которое можно назвать зоной интимности. Здесь находится мир братства (Tutoiement, Bruderschaft) с большим количеством значений, постоянно доступных мне для упорядочения моего социального опыта. Такое семантическое поле есть, конечно, и у говорящих по-английски, хотя и более ограниченное лингвистически. Или возьмем другой пример. Сумма лингвистических объективаций, соответствующих моей профессии, представляет другое семантическое поле, которое значимо упорядочивает все обыденные события, происходящие в моей повседневной работе. В рамках созданных семантических полей можно объективировать, сохранять и накапливать биографический и исторический опыт. Конечно, накопле-

ние является выборочным, в зависимости от семантических полей, определяющих, что должно быть сохранено, а что «забыто» из (72:) всего опыта индивида или общества. В результате такого накопления составляется социальный запас знания, передающийся от поколения к поколению, доступный индивиду в повседневной жизни. Я живу в обыденном мире повседневной жизни, имея специфические системы знания. Кроме того, я знаю, что другие разделяют по крайней мере часть этого знания, и они знают, что я это знаю. Поэтому на мое взаимодействие с другими в повседневной жизни постоянно оказывает влияние наша общая причастность к доступному нам социальному запасу знания.

Социальный запас знания включает знание моей ситуации и ее пределов. Например, я знаю, что я беден и не надеюсь жить в фешенебельном пригороде. Конечно, это знание разделяется как теми, кто сам беден, так и теми, кто находится в более привилегированном положении. Причастность к социальному запасу знания, таким образом, способствует «размещению» индивидов в обществе и соответствующему обращению с ними. Это невозможно для того, кто непричастен к этому знанию, например, для иностранца, который может вообще не считать меня бедным, так как критерии бедности в его обществе — совершенно иные. Как я могу быть бедным, если у меня есть ботинки и я не выгляжу голодным?

Так как в повседневной жизни преобладает прагматический мотив, важное место в социальном запасе знания занимает знание рецептов, то есть знание, сводящееся к практической компетентности в обыденных делах. Например, я каждый день пользуюсь телефоном в своих особых практических целях. Я знаю, как это делать. (73:) Я также знаю, что делать, если мой телефон сломается, — это не значит, что я знаю, как его починить, но я знаю, кого позвать на помощь. Мое знание, связанное с телефоном, включает также информированность о системе телефонной коммуникации, например, я знаю, что некоторые люди имеют номера телефонов, не включенные в телефонную книгу, что в определенных обстоятельствах я могу одновременно говорить с двумя абонентами, находящимися на большом расстоянии от меня, что я должен помнить о разнице во времени, если хочу дозвониться в Гонконг и т.д. Все это — знание рецептов, так как оно не касается ничего другого, кроме того, что я должен знать для достижения моих нынешних и вероятных будущих практических целей. Меня не интересует, *почему* телефон работает именно так и какова система научного и инженерного знания, делающая возможным конструирование телефонов. Меня не интересует использование телефона, выходящее за пределы моих целей, скажем, комбинирование его с коротковолновым радио для сообщения с судами. Точно так же у меня есть знание рецептов, связанное с человеческими взаимоотношениями. Например, я знаю, что я должен делать для оформления паспорта, Но все, что меня интересует, — это получение паспорта по истечении определенного времени, Меня не волнует и я не знаю, какой путь проходит мое заявление при оформлении паспорта в административных службах, кем и после чего дается согласие, кто ставит печать в документе. Я не изучаю правительственную бюрократию — я лишь хочу провести каникулы за границей. Интерес (74:) к неизвестной мне процедуре оформления паспорта может возникнуть в том случае, если по истечении определенного срока мой паспорт не будет готов. Тогда я обращусь (как в случае поломки телефона — к телефонному мастеру, чтобы он его починил) к эксперту по оформлению паспорта, скажем, к юристу, конгрессмену или правам человека в США.

Mutatis mutandis, значительная часть социального запаса знания представляет собой рецепты решения повседневных проблем. Обычно я мало заинтересован в том, чтобы выходить за рамки этого практически необходимого знания, посредством которого можно решать мои проблемы.

Социальный запас знания дифференцирует реальность по степени знакомства. Он дает сложную и подробную информацию о тех секторах повседневной жизни, с которыми я часто имею дело, и гораздо более общую и неточную — об удаленных секторах. Так, мое знание собственной профессии и ее мира — очень специальное, глубокое и полное, тогда как о профессиональных мирах других людей я имею довольно поверхностное знание. Социальный запас знания предоставляет в мое распоряжение схемы типизации, необходимые для большинства обыденных дел повседневной жизни — не только типизаций других людей, которые обсуждались раньше, но и типизаций любого рода событий и опыта, как социальных, так и природных. Так, я живу в мире родных, знакомых, коллег по работе и функционеров. Следовательно, в этом мире у меня бывают семейные, профессиональные встречи, столкновения со службой дорожного (75:) движения и т.д. Природный фон этих событий также типизируется в рамках запаса знания. Мой мир организован в терминах обычного вопроса о погоде, о сенной лихорадке и т.д. «Я знаю, что делать» по отношению ко всем этим другим людям и ко всем этим другим событиям в рамках моей повседневной жизни.

Будучи данным мне как единое целое, социальный запас знания предоставляет мне тем самым и средства интеграции разрозненных элементов моего собственного знания. Другими словами, «то, что знает каждый» имеет свою логику, и ее можно использовать для упорядочения разных вещей, которые я знаю. Например, я знаю, что мой друг Генри — англичанин, и я знаю, что он всегда очень

пунктуален при встречах. Так как «каждый знает», что пунктуальность — английская черта, я могу соединить теперь эти два элемента моего знания о Генри в типизацию, являющуюся значимой в понятиях социального запаса знания. Достоверность моего знания повседневной жизни считается мной и другими людьми само собой разумеющейся, пока нет свидетельств об обратном, то есть до тех пор, пока не возникает проблема, которую нельзя решить на основе моего знания. До тех пор, пока мое знание действует безотказно, я отбрасываю всякие сомнения по его поводу. В определенных отношениях, отдаленных от повседневной реальности, — в шутке, в театре, в церкви, в философском размышлении и т.д. — у меня могут возникать сомнения по поводу отдельных его элементов. Но эти сомнения «не следует воспринимать всерьез». Например, (76:) как бизнесмен я знаю, что не следует ни с кем считаться. Я могу смеяться над шуткой, в которой обыгрывается несостоятельность этого принципа; я могу быть взволнован священником или актером, превозносящим добродетели доброты и внимания по отношению к другому. И в философском расположении духа я могу согласиться с тем, что во всех социальных отношениях следует руководствоваться золотым правилом. Смеясь, будучи взволнован и философствуя, я возвращаюсь к «серьезному» миру бизнеса, признавая логику его принципов и действуя в соответствии с ними. Только когда эти принципы не оправдывают надежд в мире, где они применимы, они становятся для меня проблематичными «не на шутку».

Хотя социальный запас знания представляет повседневный мир как интегрированный, отдельные части которого различают в соответствии с зонами, являющимися знакомыми и удаленными, в целом этот мир остается непрозрачным. Иначе говоря, реальность повседневной жизни всегда оказывается хорошо понятной зоной, за пределами которой — темный фон. Если некоторые реальности освещены довольно хорошо, то другие затемнены. Я не могу знать все что следует об этой реальности. Даже если, например, я кажусь всесильным деспотом в семье, я не знаю всех факторов, способствующих такому моему образу. Я знаю, что мои распоряжения всегда выполняются, но все шаги и мотивы этого исполнения совершенно недоступны моему пониманию. Всегда есть вещи, остающиеся «вне поля моего зрения». A fortiori: это имеет отношение и к (77:) более сложным, чем семейные, социальным взаимосвязям и объясняет, между прочим, почему деспоты — обычно нервные люди. Мое знание повседневной жизни напоминает инструмент, прорубающий дорогу в лесу и проливающий узкую полосу света на то, что находится впереди и непосредственно рядом, а со всех сторон дороги обступает темнота. Этот образ даже в большей степени относится к множественным реальностям, куда постоянно перемещается реальность повседневной жизни. Последнее утверждение можно перефразировать (если не исчерпывающе, то поэтически), сказав, что повседневная жизнь покрыта полумраком наших снов.

Мое знание повседневной жизни организовано в понятиях релевантностей. Некоторые из них определяются моими непосредственными практическими интересами, другие — всей моей ситуацией в обществе. Мне неважно, каким образом моя жена готовит мой любимый гуляш, если он получается хорошо. Меня не интересует то, что акции общества падают, если я не владею этими акциями; что католики модернизируют свое учение, если я атеист; что можно лететь без пересадки в Африку, если я туда не собираюсь. Однако, поскольку во многом мои релевантные структуры пересекаются с релевантными структурами других, есть вещи, «интересующие» нас взаимно, и нам есть, что сказать друг другу. Важный элемент моего знания повседневной жизни — знание релевантных структур других людей. Так, я «знаю лучше», чем мой врач, свои проблемы, связанные с помещением капитала, лучше, чем мой адвокат, я знаю свои язвенные боли; лучше, чем (78:) мой бухгалтер, свои поиски религиозной истины. Основные релевантные структуры, относящиеся к повседневной жизни, даны мне уже готовыми в самом социальном запасе знания. Я знаю, что «женская болтовня» неуместна для меня как для мужчины, «праздные размышления» неуместны для меня как для человека действия и т.д. В конечном счете, социальный запас знания как целое имеет свою собственную релевантную структуру. Так, в терминах запаса знания, объективированного в американском обществе, было бы неуместно изучать движение звезд, чтобы предсказать положение дел на фондовой бирже, однако вполне уместно понаблюдать за обмолвками в разговоре, чтобы узнать о сексуальной жизни того или иного индивида и т.д. Напротив, в других обществах астрология может быть вполне уместной для знания экономики, а речевой анализ — совершенно неуместен для удовлетворения любопытства в области эротики и т.д.

И наконец, следует сказать о социальном распределении знания. Я обнаруживаю, что знание в повседневной жизни социально распределено, то есть разные индивиды и типы индивидов обладают им в различной степени. Я не разделяю свое знание в равной степени со всеми партнерами, и у меня может быть такое знание, которое я не разделяю ни с кем. Я разделяю свои профессиональные знания с моими коллегами, но не с семьей, и я могу ни с кем не разделять моего умения мошенничать в картах. Социальное распределение знания может быть весьма сложным и даже привести в замешательство человека со стороны. У меня не только нет знания, необходимого для (79:) лечения моих физиче-

ских заболеваний, но даже и знания того, почему многие врачи требуют привлечения к ответственности по поводу, моей болезни. В таком случае мне нужен совет не просто эксперта, но более важный совет эксперта экспертов. Таким образом, социальное распределение знания начинается с того простого факта, что я не знаю всего, что знают мои партнеры, и наоборот; это достигает кульминации в необычайно сложных и эзотерических системах знаний. Знание того, как распределяется социально доступный запас знания (по крайней мере в общих чертах), представляет собой важный элемент этого самого запаса знания. В повседневной жизни я знаю (хотя бы приблизительно), что и от кого я могу скрыть, от кого я могу получить информацию, которой не располагаю, и вообще какого рода знаний можно ожидать от разных людей. (80:)

Глава II. Общество как объективная реальность

1. Институционализация

а. Организм и деятельность

Человек занимает особое положение в животном царстве[1]. В отличие от других высших млекопитающих, у него нет ни специфической для данного вида окружающей среды[2], ни жестко структурированной его собственной инстинктуальной организацией окружающей среды. Не существует человеческого мира в том смысле, в каком можно говорить о мире собак или лошадей. Несмотря на определенную степень индивидуального научения и приручения, каждая отдельная лошадь или собака весьма прочно связаны со своим окружением, и эта взаимосвязь характерна для других представителей соответствующего вида. Очевидным следствием этого оказывается то, что, по сравнению с человеком, собаки и лошади гораздо в большей степени зависят от ограничений того или иного географического размещения. Однако специфика окружающей среды этих животных не сводится лишь к географическому размещению. Эта специфика проявляется в биологически фиксированном характере взаимосвязи этих (81:) животных с окружающей средой, даже если установлены различия географического характера. В этом смысле все животные, кроме людей, и как виды, и как индивиды живут в закрытых мирах, структуры которых предопределены биологическим оснащением отдельных видов животных.

Взаимосвязь человека с его окружающей средой, напротив, характеризуется открытостью миру[3]. Не только человек преуспел в том, что обосновался на большей части земной поверхности, но его взаимосвязь с окружающей средой повсюду обусловлена его собственной, весьма несовершенной, биологической конституцией. Конечно, последняя позволяет человеку заниматься разными видами деятельности. Однако тот факт, что он продолжал вести кочевой образ жизни в одном месте и земледельческий — в другом, не может быть объяснен в терминах биологических процессов. Это, конечно, не означает, что не существует биологических ограничителей для связей человека с окружающей средой; его специфически-видовой сенсорный и моторный аппарат накладывает очевидные ограничения на весь спектр его возможностей. Специфичность биологической конституции человека заключается скорее в ее инстинктуальном компоненте.

В сравнении с другими высшими животными инстинктуальную организацию человека можно считать недостаточно развитой. Конечно же, у человека есть стимулы. Но эти стимулы в высшей степени неспециализированны и ненаправленны. Это значит, что человеческий организм может использовать свой конституционально данный аппарат в очень широком и постоянно (82:) меняющемся спектре разных видов деятельности. Эта специфичность человеческого организма коренится в его онтогенетическом развитии[4]. Действительно, если взглянуть на этот вопрос с точки зрения организмического развития, можно сказать, что эмбриональный период у человеческого существа продолжается еще в течение года после рождения[5]. Жизненно важные процессы организмического развития, которые у животных завершаются в чреве матери, у ребенка происходят и после его появления на свет. Однако в это время человеческое дитя не просто находится во внешнем мире, но и взаимодействует с ним самыми различными способами.

Человеческий организм все еще биологически развивается, хотя уже находится во взаимосвязи со своим окружением. Иными словами, процесс становления человека происходит во взаимосвязи с окружающей средой. Это утверждение приобретает особое значение, если помнить, что окружающая среда является как природной, так и человеческой. То есть, развиваясь, человек взаимодействует не только с природной окружающей средой, но и с особым социо-культурным порядком, опосредуемым для него значимыми другими, которые несут за него ответственность[6]. Не только выживание ребенка зависит от определенных социальных порядков, но и направление его организмического развития социально детерминировано. С самого рождения организмическое развитие человека и большая часть

его биологического существа как такового подвергаются постоянному вмешательству со стороны общества. (83:)

Несмотря на очевидные физиологические пределы различных возможных способов становления человека в этой двойной взаимосвязи с окружающей средой, человеческий организм проявляет необычайную пластичность, касающуюся его реакции на воздействия окружающей среды. Это становится особенно очевидным, когда наблюдаешь гибкость биологической конституции человека, подвергающейся самым разнообразным социо-культурным детерминациям. В этнологии общепризнано, что способы становления и существования человека столь же многочисленны, сколь и человеческие культуры. Человеческая природа — социо-культурная переменная. Иными словами, не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социо-культурных образований. Человеческая природа существует лишь в смысле антропологических констант (например, открытость миру и пластичность инстинктуальной структуры), определяющих границы и возможности человеческих социо-культурных образований. Но специфическая форма проявления человеческой природы определяется этими социо-культурными образованиями и соответствует их многочисленным разновидностям. Хотя можно сказать, что у человека есть природа, гораздо важнее сказать, что человек конструирует свою собственную природу или, проще говоря, что человек создает самого себя[7].

Пластичность человеческого организма и его восприимчивость к социально детерминированному вмешательству лучше всего иллюстрируется данными этнологов относительно сексуальности[8]. (84:) Хотя у человека есть сексуальные влечения, сопоставимые с имеющимися и у других высших млекопитающих, человеческая сексуальность характеризуется очень высокой степенью пластичности. Она не только относительно независима от временных циклов, но и пластична в отношении как объектов, на которые может быть направлена, так и форм проявления. Этнологические данные свидетельствуют о том, что в сексуальных отношениях человек способен почти на все. Можно стимулировать сексуальное воображение до уровня лихорадочной страсти, но вряд ли возможно вызвать в воображении какой-либо образ, который бы не соответствовал тому, что в той или иной культуре является нормой или по крайней мере считается естественным. Если термином «нормальность» называют то, что является антропологической необходимостью, или то, что универсально для данной культуры, тогда ни сам этот термин, ни его антоним неприменимы к многообразию форм человеческой сексуальности. В то же время человеческая сексуальность, конечно же, управляема, иногда строго упорядочена в каждой конкретной культуре. В каждой культуре — свои, весьма различные формы, проявления сексуальности, специфические образцы сексуального поведения и «антропологические» предпосылки в сексуальной сфере. Эмпирическая относительность всех этих форм, их огромное разнообразие и блестящая изобретательность в данной сфере указывают на то, что все они — скорее продукт созданных человеком социо-культурных образований, нежели биологической человеческой природы[9]. (85:)

Период, в течение которого человеческий организм завершает свое развитие во взаимосвязи с окружающей средой, — это также и период формирования человеческого Я. Формирование Я тогда следует рассматривать в связи с непрерывным организмическим развитием и социальным процессом, в котором природное и человеческое окружение опосредуются значимыми другими[10]. Генетические предпосылки Я, конечно, являются врожденными. Однако то Я, которое впоследствии воспринимается в качестве субъективно и объективно распознаваемой идентичности, врожденным не является. Те же самые социальные процессы, которые детерминируют завершение развития организма, формируют Я, в его особой, соответствующей данной культуре, форме. Характер Я как продукта данного общества не сводится к отдельной конфигурации, с которой индивид отождествляет себя (например, «в качестве человека», идентичность которого тем или иным образом определяется и формируется в рассматриваемой культуре), а представляет собой всесторонний психологический аппарат, служащий дополнением к определенного рода конфигурации (например, «человеческие» эмоции, установки и даже соматические реакции). Поэтому нет нужды говорить, что организм, а тем более Я нельзя адекватно понять отдельно от конкретного социального контекста, в котором они были сформированы.

Общее развитие человеческого организма и человеческого Я в социально детерминированной окружающей среде зависит от особой человеческой взаимосвязи между организмом и Я. Эта (86:) взаимосвязь является эксцентрической[11]. С одной стороны, человек есть тело в том же самом смысле, как это можно сказать о любом другом животном организме. С другой стороны, человек имеет тело. То есть человек воспринимает себя как существо, не идентичное своему телу, а, напротив, имеющее это тело в своем распоряжении. Другими словами, восприятие человеком самого себя всегда колеблется между тем, что он является телом и обладает им, и равновесие между ними нужно вновь и вновь восстанавливать. Эта эксцентричность восприятия человеком своего тела имеет определенные последствия для анализа человеческой деятельности как поведения в материальной окружающей среде и как экстернализации субъективных значений. Для адекватного понимания любого человеческого фено-

мена следует принимать в расчет оба эти аспекта на том основании, что корни их — в фундаментальных антропологических фактах.

Из сказанного выше должно быть понятно, что утверждение о том, что человек создает себя сам, никоим образом не означает своего рода прометеевского видения заброшенного индивида[12]. Создание человеком самого себя всегда и неизбежно — предприятие социальное. Люди *вместе* создают человеческую окружающую среду во всей совокупности ее социо-культурных и психологических образований, ни одно из которых нельзя понять в качестве продуктов биологической конституции человека, которая, как уже отмечалось, устанавливает лишь внешние пределы производительной деятельности человека. Подобно тому как человек не может развиваться (87:) как человек в изоляции, так и человеческую окружающую среду он не может создавать в изоляции. Одинокое человеческое существование — это существование на животном уровне (которое человек, безусловно, разделяет с другими животными). Как только наблюдаются феномены специфически человеческие, мы вступаем в сферу социального. Специфическая природа человека и его социальность переплетены необычайно сложно. Homo Sapiens всегда и в той же степени есть Homo Socius[13].

Человеческому организму недостает необходимых биологических средств, чтобы обеспечить стабильность человеческого поведения. Человеческое существование, если бы оно опиралось только на ресурсы организма, было бы весьма хаотическим. Хотя подобный хаос и можно представить в теории, на практике он маловероятен. В действительности человеческое существование помещено в контекст порядка, управления, стабильности. Тогда возникает вопрос: откуда берется существующая в реальности стабильность человеческого порядка? Ответ можно дать на двух уровнях. Сначала можно указать на очевидный факт, что данному социальному порядку предшествует организмическое развитие любого индивида. То есть, хотя открытость-миру и свойственна биологической природе человека, преимущественные права на нее всегда предъявляет социальный порядок. Можно сказать, что свойственная биологической природе человеческого существования, открытость-миру всегда трансформируется (и, в сущности, должна быть трансформирована) социальным порядком в относительную (88:) закрытость-миру. Несмотря на то что эта закрытость никогда не может приблизиться к закрытости животного существования хотя бы только потому, что она создана человеком и имеет «искусственный» характер, тем не менее в большинстве случаев она в состоянии обеспечить управление и стабильность большей части человеческого поведения. Вопрос можно перевести в другую плоскость, спросив, каким образом возникает сам социальный порядок.

Наиболее общий ответ на этот вопрос таков: социальный порядок — это человеческий продукт или, точнее, непрерывное человеческое производство. Он создается человеком в процессе постоянной экстернализации. Социальный порядок в своих эмпирических проявлениях не является биологически *данным* или происходящим из каких-либо биологических данных. Нет нужды добавлять, что социальный порядок не является также данностью человеческой природной среды, хотя отдельные ее черты могут быть факторами, определяющими те или иные характеристики социального порядка (например, экономические мероприятия, технологические приспособления). Социальный порядок не является частью «природы вещей» и не возникает по «законам природы»[14]. Он существует *лишь* как продукт человеческой деятельности. Никакой другой онтологический статус ему нельзя приписать без того, чтобы окончательно не запутать понимание его эмпирических проявлений. И в своем генезисе (социальный порядок как результат прошлой человеческой деятельности), и в своем настоящем (социальный порядок существует, только (89:) поскольку человек продолжает его создавать в своей деятельности) — это человеческий продукт. Хотя социальные продукты человеческой экстернализации имеют характер sui generis по отношению к их организмическому контексту и природной среде, важно подчеркнуть, что экстернализация как таковая есть антропологическая необходимость[15]. Человеческое существование невозможно в закрытой сфере внутреннего бездействия. Человек должен непрерывно экстернализировать себя в деятельности. Эта антропологическая необходимость коренится в биологическом аппарате человека[16]. Внутренняя нестабильность человеческого существования вынуждает его к тому, чтобы человек сам обеспечивал стабильное окружение для своего поведения. Человек должен сам классифицировать свои влечения и управлять ими. Эти биологические факты выступают в качестве необходимых предпосылок создания социального порядка. Иначе говоря, хотя ни один из существующих социальных порядков не может быть установлен на основе биологических данных, необходимость в социальном порядке как таковом возникает из биологической природы человека.

Чтобы понять причины (отличные от тех, в основе которых лежат биологические константы) возникновения, поддержания и передачи социального порядка, следует проанализировать то, что содержится в теории институционализации.

б. Истоки институционализации

Всякая человеческая деятельность подвергается хабитуализации (т.е. опривычиванию). Любое (90:) действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий и ipso facto осознано как образец его исполнителем. Кроме того, хабитуализация означает, что рассматриваемое действие может быть снова совершено в будущем тем же самым образом и с тем же практическим усилием. Это касается деятельности как в социальной сфере, так и вне ее. Даже изолированный индивид на вошедшем в поговорку пустынном острове делает свою деятельность привычной. Когда он просыпается утром и возобновляет свои попытки построить каноэ из спичек, он может бормотать себе под нос «Попробую-ка я снова» по мере того как он приступает к процедуре, состоящей, скажем, из десяти шагов, и делает первый шаг. Другими словами, даже одинокий человек находится в компании тех действий, которые он должен совершить.

Конечно, действия, ставшие привычными, сохраняют для индивида свой многозначительный характер, хотя значения, которые они содержат, включаются в качестве рутинных в общий запас знания, считающийся само собой разумеющимся и наличным для его планов в будущем[17]. Важным психологическим последствием хабитуализации оказывается уменьшение различных выборов. Хотя в теории могут существовать сотни способов проектирования строительства каноэ из спичек, в процессе хабитуализации они сводятся к одному. Это освобождает индивида от бремени «всех этих решений», принося психологическое облегчение, основанием которого является ненаправленная инстинктуальная структура человека. Хабитуализация (91:) предусматривает направление и специализацию деятельности, которых недостает биологическому аппарату человека, ослабляя тем самым аккумуляцию напряжений как следствия ненаправленных влечений[18]. И, предусматривая стабильную основу протекания человеческой деятельности с минимумом затрат на принятие решений в течение большей части времени, хабитуализация освобождает энергию для принятия решений в тех случаях, когда это действительно необходимо. Другими словами, задний план опривыченной деятельности предоставляет возможности переднему плану для рассуждения и инновации[19].

В терминах значений, которые человек придает своей деятельности, благодаря хабитуализации становится необязательно определять каждую ситуацию заново, шаг за шагом[20]. Огромное разнообразие ситуаций может быть отнесено к разряду тех определений, которые были даны раньше. И тогда можно предвидеть действия, которые нужно совершить в этих ситуациях. Даже альтернативным вариантам поведения можно придать стандартные значения.

Эти процессы хабитуализации, предшествующие любой институционализации, могут быть применены и к гипотетическому уединенному индивиду, удаленному от какого-либо социального взаимодействия. Тот факт, что даже такой уединенный индивид, предположительно сформировавшийся как Я (что следовало бы предположить и в нашем случае со строителем каноэ из спичек), будет делать свою деятельность привычной в соответствии со своим биографическим опытом в мире социальных институтов, (92:) предшествовавшим его изоляции, в данный момент нас не интересует. На практике наиболее важная часть хабитуализации человеческой деятельности сопряжена с процессом институционализации. И тогда встает вопрос, как же возникают институты. Институционализация имеет место везде, где осуществляется взаимная типизация опривыченных действий деятелями разного рода. Иначе говоря, любая такая типизация есть институт[21]. Что здесь следует подчеркнуть, так это взаимность институциональных типизации и типичность не только действий, но и деятелей в институтах. Типизации опривыченных действий, составляющих институты, всегда разделяются; они доступны для понимания всех членов определенной социальной группы, и сам институт типизирует как индивидуальных деятелей, так и индивидуальные действия. Институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелями типа X. Например, правовой институт устанавливает правило, согласно которому головы будут рубить особым способом в особых обстоятельствах и делать это будут определенные типы людей (скажем, палачи, представители нечистой касты, девственницы определенного возраста или те, кто назначен жрецами).

Далее, институты предполагают историчность и контроль. Взаимные типизации действий постепенно создаются в ходе общей истории. Они не могут быть созданы моментально. Институты всегда имеют историю, продуктом которой они и являются. Невозможно адекватно понять институт, не понимая исторического процесса, в ходе которого он был создан. Кроме того, институты уже благодаря самому факту их существования (93:) контролируют человеческое поведение, устанавливая предопределенные его образцы, которые придают поведению одно из многих, теоретически возможных направлений. Важно подчеркнуть, что этот контролирующий характер присущ институционализации как таковой, независимо от и еще до того, как созданы какие-либо механизмы санкций, поддерживающих институт. Эти механизмы (совокупность которых составляет то, что обычно называют системой социального контроля), конечно же, существуют во многих институтах и во всех агломерациях институтов, которые мы называем обществами. Однако эффективность их контроля — вторичного,

дополнительного рода. Как мы увидим позднее, первичный социальный контроль задан существованием института как такового. Сказать, что часть человеческой деятельности была институционализирована, — уже значит сказать, что часть человеческой деятельности была подвергнута социальному контролю. Дополнительные механизмы контроля требуются лишь в том случае, если процессы институционализации не вполне успешны. Так, например, законом может быть предусмотрено рубить головы тем, кто нарушает инцестуозные табу. Эта мера может быть необходимой, так как имелись случаи нарушения табу. Однако маловероятно, что эта санкция будет сохраняться постоянно (видимо, лишь до тех пор. пока институт инцестуозных табу не исчезнет в процессе его дезинтеграции, особый случай чего нет нужды освещать здесь). Поэтому нет смысла говорить, что человеческая сексуальность контролируется обществом посредством отсечения головы (94:) определенным индивидам; скорее это происходит посредством ее институционализации в ходе конкретного исторического развития. Можно добавить, конечно, что инцестуозное табу само по себе есть не что иное, как негативная сторона совокупности типизации, в первую очередь определяющих, какое сексуальное поведение инцестуозно, а какое — нет. В действительности, институты, как правило, появляются в довольно многочисленных общностях. Однако важно подчеркнуть, чти в теории процесс институционализации взаимной типизации будет иметь место даже в том случае, если только два индивида начинают взаимодействие заново. Зачатки институционализации появляются в каждой социальной ситуации, продолжающейся какое-то время. Предположим, что две личности из совершенно разных социальных миров начинают взаимодействовать. Говоря слово «личности», мы предполагаем, что два индивида сформировали свои Я, что, конечно, могло произойти лишь в социальном процессе Так что в данный момент мы исключаем случаи Адама и Евы, или двух «диких» детей, встречающихся в первобытных джунглях. Мы предполагаем, что два индивида прибывают на место встречи из социальных миров, исторически сформировавшихся на отдалении друг от друга, и поэтому их взаимодействие происходит для них обоих. Можно было бы представить «Пятницу», встречающего нашего знакомого, строящего каноэ из спичек на пустынном острове, при этом первый пусть был бы папуасом, а второй — американцем. Однако в таком случае есть вероятность, что американец мог читать или по крайней мере слышать историю (95:) Робинзона Крузо, а это придает ситуации некоторую предопределенность по крайней мере для него. Лучше назовем их просто *А* и *В*.

По мере того как *А* и *В* взаимодействуют каким бы то ни было образом, типизации будут создаваться довольно быстро. *А* наблюдает за тем, что делает *В*. Он приписывает мотивы действиям *В*; глядя, как действие повторяется, типизирует мотивы как повторяющиеся. По мере того как *В* продолжает совершать действия, *А* уже в состоянии сказать себе: «А-а, он снова это делает». В то же время *А* в состоянии допустить, что *В* делает то же самое по отношению к нему. С самого начала *А* и *В* допускают эту взаимность типизации. В ходе их взаимодействия эти типизации будут проявляться в специфических образцах поведения. То есть *А* и *В* будут играть роли по отношению друг к другу. Это будет происходить даже в том случае, если каждый продолжает совершать действия, отличные от действий других. Появится возможность принятия роли другого по отношению к одним и тем же действиям, совершаемым обоими. То есть *А* будет незаметно примерять к себе роли, все время повторяемые *В,* делая их образцами своего ролевого поведения. Например, роль *В* в сфере приготовления пищи не только типизируется *А* в качестве таковой, но и становится составным элементом собственной роли *А* в аналогичной сфере деятельности. Таким образом, возникает совокупность взаимно типизированных действий, хабитуализированных для каждого в ролях, некоторые из которых они играют отдельно, а некоторые — сообща[22]. Несмотря на то что эта взаимная типизация еще далека (96:) от институционализации (пока присутствуют только два индивида, нет возможности для типологии деятелей), ясно, что институционализация уже присутствует здесь in nucleo.

На этой стадии можно спросить, что нового приобретает каждый индивид при этом. Наиболее важным приобретением является то, что теперь каждый может предвидеть действия другого. Значит, их взаимодействие становится предсказуемым. «Он делает это снова» превращается в «Мы делаем это снова». Это значительно ослабляет напряжение обоих. Они берегут время и усилия не только при решении внешних задач, в которое они вовлечены порознь или сообща, но и в терминах своих индивидуальных психологических затрат. Теперь их совместная жизнь определяется более обширной сферой само собой разумеющихся рутинных действий. Многие действия теперь не требуют большого внимания. И любое действие одного из них больше не является источником удивления и потенциальной опасности для другого. Напротив, повседневная жизнь становится для них все более тривиальной. Это означает, что два индивида конструируют задний план — в указанном выше смысле, — который будет способствовать стабилизации как их раздельных действий, так и взаимодействия. Конструирование этого заднего плана рутинных действий в свою очередь делает возможным разделение труда между ними, открывая дорогу инновациям, которые требуют более высокого уровня внимания.

Благодаря разделению труда и инновациям будет открыта дорога для новых хабитуализаций (97:) и расширения общего для обоих индивидов заднего плана. Иначе говоря, социальный мир — в том числе и зачатки расширяющегося институционального порядка — будет находиться в процессе конструирования.

В общем, все повторяющиеся действия становятся в некоторой степени привычными, так же как все действия, которые наблюдает другой, обязательно включают некую типизацию с его стороны. Однако, для того чтобы имела место взаимная типизация только что описанного типа, необходима продолжающаяся социальная ситуация, в которой происходило бы соединение опривыченных действий двух или более индивидов. Какие действия вероятнее всего будут взаимно типизироваться подобным образом?

Общий ответ — те действия, которые релевантны и для *А*, и для *В* в рамках их общей ситуации. Конечно, в различных ситуациях релевантные сферы будут разными. Некоторые — это те, с которыми *А* и *В* сталкивались раньше в их прошлой биографии, другие могут быть результатом природных, досоциальных обстоятельств их ситуации. Но что в любом случае подвергается хабитуализаций — так это процесс коммуникации между *А* и *В*. Другие объекты типизации и хабитуализаций — труд, сексуальность и территориальное размещение. Ситуация *А* и *В* в этих различных сферах является парадигмой институционализации, имеющей место в более крупных сообществах.

Расширим несколько нашу парадигму и представим, что у *А* и *В* есть дети. Тогда ситуация качественно меняется. Появление третьих лиц меняет (98:) характер социального взаимодействия, существующего между *А* и *В,* оно будет меняться и дальше по мере присоединения все новых индивидов[23]. Институциональный мир, существовавший в первоначальной ситуации — in statu nascendi — *А* и *В,* теперь передается другим. В этом процессе институционализация сама совершенствуется. Хабитуализации и типизации, совершаемые в совместной жизни *А* и *В* — эти образования, которые до сих пор еще имели качество ad hoc представлений двух индивидов, теперь становятся историческими институтами. С обретением историчности этим образованиям требуется совершенно иное качество, появляющееся по мере того, как *А* и *В* начали взаимную типизацию своего поведения, качество это — объективность. Это означает, что институты, которые теперь выкристаллизовались (например, институт отцовства, как он видится детям), воспринимаются независимо от тех индивидов, кому «довелось» воплощать их в тот момент. Другими словами, институты теперь воспринимаются как обладающие своей собственной реальностью; реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним и принудительным фактом[24].

Пока зарождающиеся институты только создаются и поддерживаются лишь во взаимодействии *А* и *В,* их объективность остается незначительной, легко изменяемой, почти игровой, даже когда они достигают определенной степени объективности благодаря одному лишь факту их создания. Если выразить это несколько иначе, ставший рутинным задний план деятельности *А* и *В* остается довольно доступным для обдуманного вмешательства со стороны *А* и *В.* Хотя однажды (99:) установленные, рутинные действия имеют тенденцию упорно сохраняться» возможность их изменения и даже аннулирования остается в сознании. Только *А* и *В* ответственны за конструирование этого мира. *А* и *В* в состоянии изменить или аннулировать его. Более того, пока они сами создают этот мир в ходе их общей биографии, которая на их памяти, созданный таким образом мир кажется им абсолютно прозрачным. Они понимают мир, который создан ими. Все это меняется в процессе передачи новому поколению. Объективность институционального мира «увеличивается» и «укрепляется» не только для детей, но и (благодаря зеркальному эффекту) для родителей тоже. Формула «Мы делаем это снова» теперь заменяется формулой «Так это делается». Рассматриваемый таким образом мир приобретает устойчивость в сознании, он становится гораздо более реальным и не может быть легко изменен. Для детей, особенно на ранней стадии социализации, он становится их миром. Для родителей он теряет свое игровое качество и становится «серьезным». Для детей переданный родителями мир не является абсолютно прозрачным. До тех пор, пока они не принимают участия в его создании, он противостоит им как данная реальность, которая, подобно природе, является непрозрачной, по крайней мере отчасти.

Только сейчас становится возможным говорить о социальном мире вообще, в смысле всеобъемлющей и данной реальности, с которой индивид сталкивается, наподобие реальности природного мира. Только таким образом в качестве объективного мира социальные учреждения могут быть (100:) переданы новому поколению. На ранних стадиях социализации ребенок совершенно не способен различать объективность природных феноменов и объективность социальных учреждений[25]. Представляя собой наиболее важную деталь социализации, язык кажется ребенку присущим природе вещей, и он не может понять его конвенциональности. Вещь есть то, чем ее называют, и она не может быть названа как-нибудь еще. Все институты точно так же кажутся уму данными, неизменными и самоочевидными. Даже в нашем практически невероятном случае с родителями, создающими институцио-

нальный мир заново, объективность этого мира будет увеличиваться для них по мере социализации их детей, так как объективность, воспринимаемая детьми, будет отражать их собственное восприятие этого мира. Конечно, на практике институциональный мир, передаваемый большинством родителей, уже имеет характер исторической и объективной реальности. Процесс передачи этого мира просто усиливается родительским восприятием реальности. Хотя бы только потому, что если кто-то говорит: «Именно так это делается», то он сам довольно часто верит в это[26].

Институциональный мир тогда воспринимается в качестве объективной реальности. У него есть своя история, существовавшая до рождения индивида, которая недоступна его индивидуальной памяти. Он существовал до его рождения и будет существовать после его смерти. Сама эта история, как традиция существующих институтов, имеет характер объективности. Индивидуальная биография воспринимается как эпизод в объективной истории общества. Институты в качестве (101:) исторических и объективных фактичностей предстают перед индивидом как неоспоримые факты. В этом отношении институты оказываются для индивида внешними, сохраняющими свою реальность, независимо от того, нравится она ему или нет. Он не может избавиться от них. Институты сопротивляются его попыткам изменить их или обойтись без них. Они имеют над ним принудительную власть и сами по себе, благодаря силе своей фактичности, и благодаря механизмам контроля, которыми обычно располагают наиболее важные институты. Объективная реальность институтов не становится меньше от того, что индивид не понимает их цели и способа действия. Он может воспринимать большие сектора социального мира как непостижимые и даже подавляющие своей непрозрачностью, но тем не менее реальные. До тех пор, пока институты существуют как внешняя реальность, индивид не может понять их посредством интроспекции. Он должен «постараться» изучить их так же, как он изучает природу. Это остается верным, несмотря на то что социальный мир в качестве созданной человеком реальности потенциально доступен его пониманию таким способом, который невозможен в случае понимания природного мира[27].

Важно иметь в виду, что объективность институционального мира — сколь бы тяжелой ни казалась она индивиду — созданная человеком, сконструированная объективность. Процесс, посредством которого экстернализированные продукты человеческой деятельности приобретают характер объективности, называется объективацией[28]. Институциональный мир — как и любой (102:) отдельный институт — это объективированная человеческая деятельность. Иначе говоря, несмотря на то что социальный мир отмечен объективностью в человеческом восприятии, тем самым он не приобретает онтологический статус, независимый от человеческой деятельности, в процессе которой он и создается. К парадоксу, состоящему в том, что человек создает мир, который затем воспринимается как нечто совсем иное, чем человеческий продукт, мы обратимся чуть позже. Сейчас важно подчеркнуть, что взаимосвязь между человеком — создателем и социальным миром — его продуктом является диалектической и будет оставаться таковой. То есть человек (конечно, не в изоляции, но в своей общности) и его социальный мир взаимодействуют друг с другом. Продукт оказывает обратное воздействие на производителя. Экстернализация и объективация — два момента непрерывного диалектического процесса. Третьим моментом этого процесса является интернализация (посредством которой объективированный социальный мир переводится в сознание в ходе социализации), которая будет детально обсуждаться позднее. Однако уже можно видеть фундаментальную взаимосвязь трех диалектических моментов социальной реальности. Каждый из них соответствует существенной характеристике социального мира. *Общество — человеческий продукт. Общество — объективная реальность. Человек — социальный продукт*. Уже должно быть ясно, что анализ социального мира, который исключает хотя бы один из этих трех моментов, будет неполным и искажающим[29]. Можно также добавить, что лишь с передачей (103:) социального мира новому поколению (т.е. с интернализацией его в процессе социализации) фундаментальная социальная диалектика приобретает завершенность. Повторим еще раз, что лишь с появлением нового поколения можно говорить о собственно социальном мире.

В то же время институциональному миру требуется легитимация, то есть способы его «объяснения» и оправдания. И не потому, что он кажется менее реальным. Как мы уже видели, реальность социального мира приобретает свою массивность в процессе передачи ее новым поколениям. Однако эта реальность является исторической и наследуется новым поколением скорее как традиция, чем как индивидуальная память. В нашем парадигмическом примере с *А* и *В* первые творцы социального мира всегда в состоянии реконструировать обстоятельства, в которых создавался весь мир и любая его часть. То есть они могут вернуться к исходному значению института благодаря своей памяти. Дети *А* и *В* оказываются в совершенно иной ситуации. Знание истории института передается им через «вторые руки». Первоначальный смысл институтов недоступен их пониманию в терминах памяти. Поэтому теперь необходимо истолковать им этот смысл в различных формулах легитимации. Они должны быть последовательными и исчерпывающими в терминах институционального порядка, чтобы стать убедительными для нового поколения. Так сказать, ту же самую историю следует рассказать

всем детям. Отсюда следует, что расширяющийся институциональный порядок создает соответствующую завесу легитимации, простирающую над (104:) ним свое защитное покрывало когнитивной и нормативной интерпретаций. Эти легитимации заучиваются новым поколением в ходе того же самого процесса, который социализирует их в институциональный порядок. Более детальным анализом этого процесса мы займемся чуть позже.

В связи с историзацией и объективацией институтов становится необходимой и разработка специальных механизмов социального контроля. Отклонение от институционально «запрограммированного» образа действий оказывается вероятным, как только институты становятся реальностями, оторванными от первоначальных конкретных социальных процессов, в контексте которых они возникают. Проще говоря, более вероятно, что отклоняться индивид будет от тех программ, которые установлены для него другими, чем от тех, которые он сам для себя устанавливает. Перед новым поколением встает проблема выполнения существующих правил, и для его включения в институциональный порядок в ходе социализации требуется введение санкций. Институты должны утверждать свою власть над индивидом (что они и делают) независимо от тех субъективных значений, которые он может придавать каждой конкретной ситуации. Должен постоянно сохраняться и поддерживаться приоритет институциональных определений ситуации над попытками индивида определить их заново. Детей следует «научить вести себя», и, однажды научившись, они должны «придерживаться этой линии поведения». То же самое, конечно, касается и взрослых. Чем более поведение институционализировано, тем более предсказуемым, а значит, и (105:) контролируемым оно становится. Если социализация была успешной, то откровенно принудительные меры применяются выборочно и осторожно. Большую часть времени поведение будет «спонтанным» в рамках институционально установленных каналов. Чем более само собой разумеющимся является поведение на уровне значений, тем меньше возможных альтернатив остается институциональным «программам» и тем более предсказуемым и контролируемым будет поведение.

В принципе институционализация может иметь место в любой сфере релевантного для данной общности поведения. В действительности, различные процессы институционализации происходят одновременно. Нет никакой априорной причины для предположения, что эти процессы обязательно должны быть функционально «неразрывными», не говоря уж о том, что они образуют логически связную систему. Давайте еще раз вернемся к нашему парадигмическому примеру, слегка изменив вымышленную ситуацию, и представим на время не создающуюся семью, включающую родителей и детей, но пикантный треугольник из мужчины *А,* бисексуальной женщины *В* и лесбиянки *С*. Нет нужды говорить о том, что сексуальные предпочтения этих троих не совпадают. Предпочтения *А-В* не разделяются *С*. Хабитуализации, возникающие в результате сексуальных предпочтений *А-В,* никак не связаны с хабитуализациями, возникающими в результате сексуальных предпочтений *В-С* и *С-А*. В конце концов, непонятно, почему два процесса эротической хабитуализации (один — гетерогенный, другой — лесбийский), не могли бы происходить (106:) одновременно без их функциональной интеграции друг с другом или с третьей хабитуализацией, основанной на общем интересе, скажем, к выращиванию цветов (или любому другому делу, привлекающему как гетеросексуального мужчину, так и активную лесбиянку). Иначе говоря, три процесса хабитуализации или зарождающейся институционализации могут происходить, не будучи функционально или логически интегрированы в качестве социальных феноменов. То же самое можно сказать относительно ситуации, когда *А, В и С* — общности, а не индивиды, независимо от содержания релевантностей, которое они могут иметь. Не следует также априорно исходить из наличия функциональной или логической интеграции, когда речь идет о процессах хабитуализации и институционализации, связанных не с конкретными общностями и индивидами, а с абстрактными, как в нашем примере.

Тем не менее факт остается фактом, что институты имеют тенденцию «быть неразрывными». Если этот феномен не считать само собой разумеющимся, то его следует объяснить. Как это сделать? Во-первых, можно утверждать, что *некоторые* релевантности (т.е. интересы и предпочтения) будут общими у всех членов данного коллектива. С другой стороны, многие сферы поведения будут релевантными лишь для определенных типов. Это означает, что возникает дифференциация по крайней мере способов, посредством которых этим типам придаются некоторые относительно стабильные значения. Основой подобного придания значений могут быть такие до-социальные различия, как пол, различия, (107:) связанные с направлением социального взаимодействия и разделением труда. Например, магией плодородия могут заниматься только женщины, а пещерной настенной живописью — только охотники. Только старики могут совершать ритуал дождя, и только оружейных дел мастера могут спать со своими кузинами по материнской линии. В терминах их внешней социальной функциональности эти некоторые сферы поведения необязательно интегрировать *в одну* связную систему. Они могут продолжать параллельное сосуществование на той основе, что действия в них совершаются независимо друг от друга. Но хотя совершение действий в этих сферах может быть изолирован-

ным, на уровне значений, соответствующих различным сферам поведения, возникает тенденция по крайней мере к минимальной согласованности. По ходу размышлений о сменяющих друг друга моментах своего опыта индивид пытается поместить присущие им значения в непротиворечивую биографическую систему отсчета. Эта тенденция возрастает по мере того, как индивид начинает разделять с другими людьми свои значения, интегрируя их в своей биографии. Возможно, что эта тенденция к интеграции значений основана на психологической потребности, которая в свою очередь тоже может иметь психологические корни (то есть может существовать «потребность» в связности, являющаяся неотъемлемой частью психофизиологической конституции человека). Однако наша аргументация покоится не на подобных антропологических утверждениях, она связана, скорее, с анализом смыслового взаимодействия в процессе институционализации. (108:)

Отсюда следует, что к любым утверждениям относительно «логики» институтов нужно подходить с большой осторожностью. Логика свойственна не институтам и их внешней функциональности, но способу рефлексии по их поводу. Иначе говоря, рефлектирующее сознание переносит свойство логики на институциональный порядок[30].

Язык предусматривает фундаментальное наложение логики на объективированный социальный мир. Система легитимации построена на языке и использует язык как свой главный инструмент. «Логика», таким образом, приписываемая институциональному порядку, является частью социально доступного запаса знания и само собой разумеющейся в качестве таковой. Так как хорошо социализированный индивид «знает», что его социальный мир представляет собой связное целое, он будет вынужден объяснять его хорошее и плохое функционирование в терминах этого «знания». В результате исследователю любого общества очень легко предположить, что социальные институты действительно функционируют и осуществляют интеграцию так, как им «положено»[31].

Тогда de facto институты интегрированы. Но их интеграция не есть функциональный императив для социальных процессов, в ходе которых они создаются; скорее интеграция институтов имеет вторичный характер. Индивиды совершают разрозненные институционализированные действия на протяжении и в контексте всей своей биографии. Эта биография представляет собой отрефлектированное целое, где разрозненные действия воспринимаются не как изолированные (109:) события, но взаимосвязанные части субъективно значимого универсума, значения которого не являются характерными только для данного индивида, но социально сформулированы и распределены. Лишь благодаря этому обращению социально распределенных смысловых универсумов возникает необходимость в институциональной интеграции.

Это имеет огромное значение для анализа социальных феноменов. Если интеграцию институционального порядка понимать лишь в терминах «знания», имеющегося у его членов, это означает, что анализ этого «знания» является существенным для анализа рассматриваемого институционального порядка. Важно подчеркнуть, что при этом речь не идет лишь исключительно и преимущественно о сложных теоретических системах, служащих легитимациями институционального порядка. Конечно, теории тоже нужно принимать в расчет. Но теоретическое знание — лишь небольшая и отнюдь не самая важная часть того, что считается знанием в обществе. Теоретически сложные легитимации появляются в определенный момент истории институционализации. Знание, имеющее первостепенное значение для институционального порядка, — это дотеоретическое знание. И в сумме оно представляет собой все «то, что каждый знает» о социальном мире — это совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное, для теоретической интеграции которых требуются значительные интеллектуальные усилия, учитывая, сколь длинен путь от Гомера до (110:) создателей современных социологических систем и теорий. Однако на дотеоретическом уровне у каждого института имеется массив знания рецептов, передаваемого по наследству, то есть того знания, которое поддерживает соответствующие данному институту правила поведения[32].

Такое знание составляет мотивационную динамику институционализированного поведения. Оно определяет институционализированную сферу поведения и все, попадающие в ее рамки, ситуации. Оно определяет и конструирует роли, которые следует играть в контексте рассматриваемых институтов. Ipso facto такое поведение становится контролируемым и предсказуемым Поскольку это знание социально объективировано как знание, то есть *как* совокупность общепринятых истин относительно реальности, любое принципиальное отклонение от институционального порядка воспринимается как уход от реальности. Такое отклонение можно назвать моральной испорченностью, умственной болезнью или полным невежеством. Хотя эти четкие отличия, очевидно, важны при изучении отклоняющегося поведения, все они имеют более низкий когнитивный статус в определенном социальном мире. Таким образом, каждый конкретный социальный мир становится миром tout court. То знание, которое считается в обществе само собой разумеющимся, существует наряду с известным или еще не известным, но которое при определенных условиях может стать известным в будущем. Это знание,

которое приобретается в процессе социализации и опосредует объективированные структуры социального мира, когда оно интернализируется (111:) в рамках индивидуального сознания. В этом смысле знание — сердцевина фундаментальной диалектики общества. Оно программирует каналы, по которым в процессе экстернализации создается объективный мир. Оно объективирует этот мир с помощью языка и основанного на нем когнитивного аппарата, то есть оно упорядочивает мир в объекты, которые должны восприниматься в качестве реальности[33] А затем оно опять интернализируется *как* объективно существующая истина в ходе социализации. Знание об обществе является, таким образом, *реализацией* в двойном смысле слова — в смысле понимания объективированной социальной реальности и в смысле непрерывного созидания этой реальности.

Например, в процессе разделения труда развиваются те области знания, которые имеют отношение к конкретным видам деятельности В своей лингвистической основе это знание уже является необходимым для институционального «программирования» новых видов экономической деятельности. Это может быть, к примеру, словарь обозначений различных способов охоты, использующегося для этого оружия, животных, на которых охотятся и т.д. Кроме того, оно может включать совокупность рецептов, которые нужно знать, чтобы правильно охотиться. Это знание само по себе служит в качестве канализирующей, контролирующей силы, необходимой составляющей институционализации этой области поведения. По мере того как институт охоты принимает определенные очертания и продолжает существовать во времени, эта область знания выступает в качестве объективного (и потому эмпирически проверяемого) (112:) описания этого института. Целая часть социального мира объективируется посредством этого знания. Может возникнуть объективная «наука» охоты, соответствующая объективной реальности охоты как экономической деятельности. Наверное, нет нужды объяснять, что понятия «эмпирическая верификация» и «наука» понимаются здесь не в смысле современных научных канонов, а скорее в том смысле, что знание может рождаться из опыта и, следовательно, может стать систематически организованным в качестве области знания.

И опять эта самая система знания передается следующему поколению. Оно воспринимает ее как объективную истину в ходе социализации, интернализируя таким образом в качестве субъективной реальности. В свою очередь эта реальность может оказывать влияние на формирование индивида. Она создает особый тип человека, а именно охотника, идентичность и биография которого в качестве охотника имеют смысл лишь в том мире, который сформирован указанной выше системой знания в целом (скажем, в сообществе охотников) или отчасти (скажем, в нашем обществе, где охотники составляют собственную субкультуру). Другими словами, ни одна часть институционализации охоты не может существовать без определенного знания, которое было создано обществом и объективировано по отношению к этой деятельности. Быть охотником и охотиться — значит вести такое существование в социальном мире, которое определяется и контролируется этой системой знания. Mutatis mutandis, то же самое применимо к области институционализированного поведения. (113:)

в. Седиментация и традиция

Лишь небольшая часть человеческого опыта сохраняется в сознании. И тот опыт, который сохраняется в нем, становится осажденным (седиментированным), то есть застывшим в памяти в качестве незабываемой и признанной сущности[34]. До тех пор, пока не произошло такой седиментации, индивид не может придать смысл своей биографии. Интерсубъективная седиментация также происходит в том случае, когда несколько индивидов объединяет общая биография, а их опыт соединяется в общий запас знания. Интерсубъективную седиментацию поистине можно назвать социальной, лишь когда она объективирована в знаковой системе того или иного рода, то есть когда возникает возможность повторных объективаций общего опыта. Вероятно, лишь тогда этот опыт можно передавать от одного поколения другому, от одной общности — другой. Теоретически общая деятельность, не выраженная в знаковой системе, может быть основой для передачи другим поколениям. Практически это невероятно. Объективно доступная знаковая система придает статус зарождающейся анонимности осажденному опыту благодаря отделению его от первоначального контекста индивидуальных биографий, делая их общедоступными для всех, кто владеет или может овладеть в будущем рассматриваемой знаковой системой. Таким образом, этот опыт становится готовым к передаче другим поколениям.

В принципе любая знаковая система годится для этого. Конечно, обычно главной знаковой системой является лингвистическая. Язык (114:) объективирует опыт, разделяемый многими, и делает его доступным для всех, кто относится к данной лингвистической общности, становясь, таким образом, и основой, и инструментом коллективного запаса знания Более того, язык предусматривает средства объективации нового опыта, позволяя включать его в уже существующий запас знания, и представляет собой одно из наиболее важных средств, с помощью которого объективированные и овеществленные седиментации передаются в традиции данной общности.

Например, лишь у некоторых членов сообщества охотников есть такого рода опыт, когда, потеряв свое оружие, они вынуждены идти на дикого зверя с голыми руками. Каковы бы ни были их навыки, мужество и коварство, пережитый испуг надолго останется в сознании индивидов, прошедших через это. Если такой опыт есть у нескольких индивидов, то он становится интерсубъективным, и между ними может даже возникнуть глубокая связь. Однако по мере того, как этот опыт приобретает обозначение и передается в лингвистической форме, он становится релевантным и для тех индивидов, у которых никогда не было такого рода опыта. Благодаря лингвистическому обозначению (которое, как можно догадаться, в сообществе охотников должно быть точным и подробным, например, «охотник-одиночка, одной рукой убивающий носорогов-самцов», и «охотник-одиночка, двумя руками убивающий носорогов-самок» и т.п.) опыт индивида в конкретных обстоятельствах абстрагируется от последних и становится объективно возможным для каждого или по крайней мере для каждого (115:) в рамках определенного типа (скажем, для посвященных охотников); то есть он становится в принципе анонимным, хотя все еще может ассоциироваться с подвигами определенных индивидов. Даже для тех, кому в своей жизни не суждено иметь подобного рода опыт (например, для женщин, которым запрещено охотиться), он может быть по-своему релевантным (например, при выборе будущего мужа); в любом случае он становится частью общего запаса знания. Тогда объективация опыта в языке (то есть его трансформация в общедоступный объект знания) позволяет включить его в более широкую систему традиции благодаря моральным наставлениям, вдохновенной поэзии, религиозной аллегории и тому подобному. И, значит, опыт, как в узком, так и в широком значении, может быть передан каждому последующему поколению и даже совершенно другим общностям (скажем, сельскохозяйственному сообществу, в котором этому занятию может придаваться совершенно иное значение).

Язык становится сокровищницей огромной массы коллективных седиментаций, которыми можно овладеть монотетически, то есть в качестве целостной совокупности и без реконструкции первоначального процесса их формирования[15]. Так как фактический источник седиментаций становится не столь важным, традиция может заменить его совершенно иным, не угрожая тем самым тому, что было объективировано. Иначе говоря, легитимации могут следовать одна за другой, время от времени придавая новые значения седиментированному опыту данной общности. Прошлую историю общества можно (116:) реинтерпретировать, не обязательно разрушая институциональный порядок. Так, в указанном выше примере действия «охотника-одиночки» могут быть легитимированы как подвиг божества, а каждое их повторение — как имитация действий мифологического прототипа.

Этот процесс лежит в основе всех объективированных седиментаций, а не только институционализированных действий. Например, он может иметь отношение к передаче типизации других людей, непосредственно не связанных с определенными институтами. Например, другие типизируются как «высокие» или «невысокие», «толстые» или «тонкие», «блестящего ума» или «тупицы» вне связи с определенными институциональными значениями. Конечно, этот процесс происходит и при передаче седиментированных значений, соответствующих имевшей место ранее специализации институтов. Передача смысла института основана на социальном признании этого института в качестве «перманентного» решения «перманентной» проблемы данной общности. Поэтому потенциальные деятели, совершающие институционализированные действия, должны *систематически* знакомиться с этими значениями, для чего необходима та или иная форма образовательного процесса. Институциональные значения должны быть сильно и незабываемо запечатлены в сознании индивида. Поскольку человеческие существа зачастую ленивы и забывчивы, должны существовать процедуры — если необходимо, принудительные и вообще малоприятные, — с помощью которых эти значения могут быть снова запечатлены в сознании и запомнены. (117:) Но так как человеческие существа зачастую еще и глупы, то в процессе передачи институциональные значения упрощаются настолько, чтобы набор институциональных формул можно было легко выучить и запомнить последующим поколениям. «Стереотипный» характер институциональных значений гарантирует их запоминаемость. На уровне осажденных значений происходит тот же процесс рутинизации и тривиализации, о котором мы уже говорили при обсуждении институционализации. Наглядную иллюстрацию этого представляет собой стилизованная форма, в которой героические черты становятся частью традиции.

Объективированные значения институциональной деятельности воспринимаются как «знание» и передаются в качестве такового. Некоторая часть этого знания считается релевантной для всех, другая — лишь для определенных типов людей. Для любой передачи знания требуется некий социальный аппарат. То есть предполагается, что некоторые типы людей будут передающими, а другие — воспринимающими традиционное «знание». Специфический характер этого аппарата будет, конечно, меняться от общества к обществу. Кроме того, должны существовать процедуры, с помощью которых знакомые с традицией люди передают ее тем, кому она неизвестна. Например, технические, магические и моральные знания охотников могут передавать дядья по материнской линии своим племянникам определенного возраста посредством специальных процедур инициации. Типология знающих и

незнающих, подобно «знанию», которое предполагается (118:) дать им, — дело социального определения. И «знание» и «незнание» связаны с тем, каково социальное определение реальности, а не с какими-то внесоциальными критериями когнитивной значимости. Грубо говоря, дядья по материнской линии не потому передают этот определенный запас знания, что знают его, но знают его (то есть определены в качестве знающих), *потому что являются* дядьями по материнской линии. Если по каким-то причинам институционально предназначенный для этого дядя по материнской линии не может передавать данное знание, он перестает быть дядей по материнской линии в полном смысле слова и может быть лишен этого институционально признанного статуса.

В зависимости от социального пространства релевантности определенного типа «знания», его сложности и важности в той или иной общности «знание» может вновь и вновь подтверждаться с помощью символических объектов (таких, как фетиши и военные эмблемы) и/или символических действий (таких, как религиозный или военный ритуал). Иначе говоря, физические объекты и действия можно назвать мнемотехническими вспомогательными средствами. Очевидно, что любая передача институциональных значений включает процедуры контроля и легитимации. Они присущи самим институтам и осуществляются соответствующим персоналом. Можно еще раз подчеркнуть, что нет никакой *априорной* согласованности, не говоря уж о функциональности, якобы существующей между различными институтами и соответствующими им формами передачи знания. Проблема логической связности (119:) возникает, во-первых, на уровне легитимации (где может возникнуть конфликт или конкуренция между различными легитимациями и ответственным за них персоналом), а во-вторых, на уровне социализации (где могут возникнуть трудности с интернализацией сменяющих друг друга или конкурирующих друг с другом институциональных значений). Если вернуться к нашему примеру, то не существует никакой априорной причины, почему институциональные значения, возникшие в сообществе охотников, не могли бы распространиться в сельскохозяйственном сообществе. Более того, стороннему наблюдателю эти значения могут показаться имеющими сомнительную «функциональность» в первом сообществе периода их распространения и не имеющими вообще никакой «функциональности» во втором сообществе. Трудности, которые здесь могут возникнуть, связаны с теоретической деятельностью тех, кто занят легитимацией и практической деятельностью тех, кто руководит «образованием» в новом сообществе. Теоретики должны удовлетвориться тем, что богиня охоты займет свое место в сельскохозяйственном пантеоне, а педагоги должны объяснить ее мифологическую деятельность детям, никогда не видевшим охоты. Теоретики, занимающиеся легитимацией, стремятся достичь логической связности, а дети стремятся к непокорности. Проблема здесь, однако, не в абстрактной логике, или технической функциональности, а, скорее, в искренности, с одной стороны, и в доверчивости — с другой, то есть это проблема совсем иного рода. (120:)

г. Роли

Как мы уже видели, истоки любого институционального порядка находятся в типизации совершаемых действий, как наших собственных, так и других людей. Это означает, что одного индивида объединяют с другими определенные цели и совпадающие этапы их достижения; более того, не только определенные действия, но и формы действия типизируются. То есть отдельный деятель должен осознавать не только совершаемое им действие типа X, но и тип действия X, совершавшегося любым деятелем, кому могла бы соответствовать данная релевантная структура. Например, индивид может осознавать, что муж его сестры занят поркой его собственного нахального отпрыска, и понимать, что это определенное действие — лишь частный случай формы действия, соответствующего другим парам дядя-племянник, и вообще образец, существующий в матрилокальном обществе. Только в случае преобладания последней типизации этот инцидент станет само собой разумеющимся в данном обществе, отец будет осторожно устранен со сцены, чтобы не мешать легитимации авункуларного авторитета.

Для типизации форм действия нужно, чтобы они имели объективный смысл, для чего в свою очередь необходима лингвистическая объективация. То есть нужен словарный запас, имеющий отношение к этим формам действия (таким, как «порка племянника», и это действие будет отнесено к более крупным лингвистическим структурам родства с его правами и обязанностями). Тогда действие и его смысл в принципе можно было бы (121:) принять независимо от его индивидуальных исполнений и связанных с ними различных субъективных процессов. И Я, и другой могли бы быть поняты как исполнители объективных, общеизвестных действий, периодически повторяющихся *любым* деятелем соответствующего типа.

Это имеет очень важные последствия для самовосприятия. В ходе действия происходит отождествление Я с объективным смыслом действия; совершающееся действие определяет самопонимание деятеля в данный момент и определяет его в объективном смысле, социально предписанном действию. Хотя маргинальное осознание своего тела и других аспектов Я, непосредственно не вовлечен-

ных в действие, по сути дела, не прекращается в данный момент, деятель воспринимает себя, отождествляя с социально объективированным действием («Сейчас я порю своего племянника» — само собой разумеющийся эпизод в рутине повседневной жизни). После того как действие завершено, возникает еще одно важное следствие — деятель размышляет о своем действии. Теперь *часть* Я объективирована в *качестве* того, кто совершил это действие, а целостное Я опять становится относительно не отождествленным с совершенным действием. То есть теперь оказывается возможным понять Я как бывшее вовлеченным в действие лишь отчасти (в конце концов, мужчина из нашего примера представляет собой не только того, кто порет племянника). Нетрудно заметить, что, по мере того как накапливаются подобные объективации («порщик племянника», «сестра милосердия», «посвященный воин» и т.д.), весь спектр самосознания (122:) структурируется в терминах этих объективаций. Другими словами, часть Я объективирована в терминах социальных типизации, существующих в данном обществе. Эта часть — воистину «социальное Я» — субъективно воспринимается как отличающееся от целостного Я и даже противостоящее ему[36]. Этот важный феномен, который делает возможным внутреннюю «беседу» между различными частями Я, будет рассматриваться чуть дальше, когда мы обратимся к процессу, с помощью которого социально сконструированный мир интернализируется в индивидуальном сознании. Сейчас нас интересует взаимосвязь этого феномена с объективно существующими типизациями поведения.

В общем, деятель идентифицирует себя с социально объективированными типизациями поведения in actu, но дистанцируется от них по мере размышления о своем поведении. Эта дистанция между деятелем и его действием может сохраняться в сознании и проецироваться на повторение действия в будущем. Так что и я сам, и другие, совершая действия, воспринимаются не как уникальные индивиды, а как *типы.* По определению, эти типы взаимозаменяемы.

Собственно, о ролях можно начать говорить, когда такого рода типизация встречается в контексте объективированного запаса знания, общего для данной совокупности деятелей. Роли — это типы деятелей в таком контексте[37]. Легко можно заметить, что конструирование ролевых типологий — необходимый коррелят институционализации поведения. С помощью ролей институты воплощаются в индивидуальном опыте. Лингвистически (123:) объективированные роли — существенный) элемент объективно доступного мира любого общества. Играя роли, индивиды становятся участниками социального мира. Интернализируя эти роли, они делают этот мир субъективно реальным для себя.

В общем запасе знания существуют стандарты ролевого исполнения, которые доступны всем членам общества или по крайней мере тем, кто является потенциальным исполнителем рассматриваемых ролей. Сама эта общедоступность — часть того же запаса знания; общеизвестны не только стандарты роли X, но известно, что эти стандарты известны. Следовательно, каждый предполагаемый деятель в роли X может считаться ответственным за следование стандартам, которым он может быть обучен в контексте институциональной традиции и которые используются для подтверждения полномочий всех исполнителей и служат к тому же в качестве рычагов контроля.

Роли берут свое происхождение в том же самом фундаментальном процессе хабитуализации и объективации, что и институты. Роли появляются наряду с процессом формирования общего запаса знания, включающего взаимные типизации поведения, процессом, который, как мы видели, присущ социальному взаимодействию и предшествует собственно институционализации. Вопрос о том, в какой степени роли становятся институционализированными, равнозначен вопросу, в какой степени те или иные сферы поведения находятся под влиянием институционализации, и на него можно дать один и тот же ответ. Всякое (124:) институционализированное поведение включает роли. Следовательно, ролям присущ контролирующий характер институционализации. Как только деятели типизированы в качестве исполнителей ролей, их поведение ipso facto подвергается принуждению. Согласие и несогласие с социально определенными ролевыми стандартами перестают быть необязательными, хотя суровость санкций, конечно, различна в том или ином случае.

Роли *представляют* институциональный порядок на двух уровнях[38]. Во-первых, исполнение роли представляет самое себя. Например, участвовать в процессе вынесения приговора — значит представлять роль судьи. Индивид, выносящий приговор, действует не «по своей воле», но как судья. Во-вторых, роль представляет институциональную обусловленность поведения. Роль судьи связана с другими ролями, вся совокупность которых составляет институт права. Судья действует как представитель этого института. Лишь будучи «представленным в исполняемых ролях, институт может проявить себя в актуальном опыте. Институт со всей совокупностью «запрограммированных» действий подобен ненаписанному либретто драмы. Постановка драмы зависит от вновь и вновь повторяющегося исполнения живыми деятелями предписанных им ролей. Деятели воплощают роли и актуализируют драму, представляя ее на данной сцене. Ни драма, ни институт в действительности не существуют без этой повторяющейся постановки. Тогда сказать, что роли представляют институты, значит ска-

зать, что роли дают институтам возможность постоянно существовать, реально присутствуя в опыте живых индивидов. (125:)

Институты представлены и другим образом. Их лингвистические объективации — от самых простых вербальных названий до весьма сложных символических обозначений реальности — также представляют их (то есть делают их присутствующими) в опыте. Они могут быть представлены и физическими объектами — как естественными, так и искусственными. Однако все эти репрезентации «мертвы» (то есть лишены субъективной реальности) до тех пор, пока они не будут «вызваны к жизни» в актуальном человеческом поведении. Репрезентация института в ролях и посредством ролей есть, таким образом, репрезентация par excellence, от которой зависят все другие репрезентации. Например, институт права представлен, конечно же, и правовым языком, правовыми законами, юридическими теориями и, наконец, предельными легитимациями института и его норм в этической, религиозной или мифологической системах мышления. Такие, созданные человеком, феномены, как внушающие страх рычаги правосудия, зачастую сопровождающие правовое регулирование, и такие природные феномены, как удары грома, которые могут быть приняты за божественный приговор в испытании «божьим судом» и даже могут стать символом высшей справедливости, также представляют институт. Но значимость и даже умопостигаемость всех этих репрезентаций коренится в том, что они используются в человеческом поведении, которое оказывается поведением, типизированным в институциональных правовых ролях.

Когда люди начинают размышлять обо всех этих вопросах, они сталкиваются с проблемой (126:) взаимосвязи различных репрезентаций в связное целое, которое имело бы смысл[39]. Любое конкретное исполнение роли связано с объективным смыслом института, а значит, и с другими дополнительными исполнениями роли и со смыслом института как целого. Хотя проблема интеграции различных репрезентаций решается прежде всего на уровне легитимации, она может рассматриваться и в терминах определенных ролей. *Все* роли представляют институциональный порядок в указанном выше значении. Однако *некоторые* роли лучше, чем другие, символически представляют этот порядок во всей его целостности. Такие роли имеют огромное стратегическое значение в обществе, так как представляют не только тот или иной институт, но интеграцию всех институтов в осмысленный мир. Ipso facto эти роли помогают, конечно, поддержанию такой интеграции в сознании и поведении членов общества, то есть они особым образом связаны с аппаратом легитимации данного общества. У некоторых ролей нет никаких *иных* функций, кроме этой символической репрезентации институционального порядка в качестве интегрированного целого, другие выполняют эту функцию время от времени, наряду с обычными для них менее возвышенными функциями. Например, судья в каком-то, особо важном случае может представлять все общество в целом. Монарх поступает так всегда, и в условиях конституционной монархии он, в сущности, может не иметь никаких иных функций, кроме того, чтобы быть «живым символом» институционального порядка для всех уровней общества, вплоть до самого рядового человека. Исторически (127:) так сложилось, что роли, символически представляющие институциональный порядок во всей его целостности, обычно оказывались в ведении политического и религиозного институтов[40].

Для наших непосредственных целей важнее характер ролей, опосредующих особые сектора общего запаса знания. Благодаря ролям, которые он играет, индивид оказывается посвященным в особые сферы социально объективированного знания не только в узком когнитивном значении, но и в смысле «знания» норм, ценностей и даже эмоций. Чтобы быть судьей, надо обладать знанием права, а также знанием в самых различных областях человеческой жизни, связанных с правом Оно включает также «знание» ценностей и установок, которые считаются присущими судье, а также, согласно пословице, и жене судьи. Судья должен также обладать соответствующим «знанием» в эмоциональной сфере: например, он должен будет знать, когда сдержать свои чувства сострадания, помня о немаловажных психологических предпосылках этой роли. Таким образом, каждая роль открывает доступ к определенному сектору всего запаса знания, имеющегося в обществе Чтобы усвоить роль, недостаточно овладеть рутинными действиями, обязательными для ее «внешнего» исполнения. Нужно быть посвященным в различные когнитивные и даже аффективные уровни системы знания, прямо или косвенно соответствующей данной роли.

Это предполагает социальное распределение знания[41]. Запас знания общества организован таким образом, что часть его является релевантной (128:) для всех, а часть — лишь для определенных ролей. Это верно в отношении даже очень простых социальных ситуаций, подобных нашему примеру с мужчиной, бисексуальной женщиной и лесбиянкой. В таком случае существует некое знание, релевантное для всех троих (например, знание процедур, необходимых для поддержания экономического положения этой компании), тогда как знание другого рода релевантно лишь для двоих (в одном случае оно связано с лесбийской, а в другом — с гетеросексуальной связью). Иначе говоря, социальное распределение знания означает его разделение на общее и специфическо-ролевое.

Рассматривая процесс накопления знания в обществе в ходе исторического развития, можно предположить, что вследствие разделения труда специфическо-ролевое знание будет расти быстрее, чем общедоступное и релевантное для всех знание. Умножение специфических задач, связанное с разделением труда, требует стандартизованных решений, которые было бы легко усвоить и передать следующим поколениям. В свою очередь для принятия этих решений требуется специализированное знание определенных ситуаций и связи средств и целей, в терминах которого ситуации являются социально определенными. Иначе говоря, появятся специалисты, каждый из которых должен будет знать то, что необходимо для выполнения его конкретной задачи.

Для накопления специфическо-ролевого знания общество должно быть устроено таким образом, чтобы определенные индивиды могли сосредоточиться на своей специальности. Если в сообществе охотников определенные индивиды (129:) должны стать специалистами в области изготовления оружия, их следует обеспечить всем необходимым, чтобы освободить от охоты, которой заняты все взрослые мужчины. Такое более отвлеченное специализированное знание, как знание мистагогов или других интеллектуалов требует аналогичной социальной организации. Во всех этих случаях специалисты становятся управляющими теми секторами запаса знания, которые были социально предписаны им.

В то же время важной частью релевантного для всех знания является типология специалистов. Если специалисты определяются как индивиды, которые знают свою специальность, каждый должен знать, кем являются необходимые им специалисты. Рядовой человек не надеется узнать сложности магии, воздействующей на плодородие или снимающей злые чары. Что он должен знать, так это какого мага позвать в случае нужды того или иного рода. Таким образом, типология экспертов (которую современные социальные работники называют вспомогательным указателем) является частью общедоступного, релевантного для всех запаса знания, тогда как знание, необходимое для экспертизы, таковым не является. Практические трудности, которые могут возникать в определенных обществах (например, когда есть конкурирующие группы экспертов или когда специализация становится настолько сложной, что неспециалист оказывается в тупике), не слишком интересуют нас на данном этапе.

Следовательно, анализировать взаимосвязь между ролями и знанием можно с двух одинаково важных точек зрения. Если рассматривать ее (130:) в перспективе институционального порядка, роли оказываются институциональными репрезентациями и звеньями, опосредующими институционально объективированные системы знания[42]. Если рассматривать ее в перспективе различных ролей, каждая роль несет в себе часть социально определенного знания. Безусловно, обе перспективы указывают на один и тот же глобальный феномен, представляющий собой сущность общественной диалектики. Исходя из первой перспективы, можно сказать, что общество существует лишь в той мере, в какой индивиды осознают его; исходя из второй — что индивидуальное сознание социально детерминировано. Если свести это к проблеме ролей, то можно сказать, что, с одной стороны, институциональный порядок реален лишь постольку, поскольку реализуется в исполняемых ролях, а с другой стороны — роли представляют институциональный порядок, который определяет их характер (включая и то, что они являются носителями знания) и придает им объективный смысл.

Анализ ролей особенно важен для социологии знания, так как он раскрывает связь между макроскопическими смысловыми универсумами, объективированными в обществе, и способами, посредством которых эти универсумы становятся субъективно реальными для индивидов. Так что теперь оказывается возможным проанализировать, к примеру, макроскопические социальные корни религиозного мировоззрения определенных общностей (классов, этнических групп, интеллектуальных кругов), а также способ, каким это мировоззрение проявляется в сознании индивида. Проанализировать и то, и другое (131:) одновременно можно лишь в том случае, если исследуются способы связи индивида с рассматриваемой общностью во всей полноте его социальной деятельности. Такое исследование было бы неизбежно исследованием в области ролевого анализа.

д. Границы и способы институционализации

До сих пор мы рассматривали институционализацию в терминах существенных характеристик, которые можно было бы считать социологическими константами. Очевидно, что в данном исследовании мы не можем дать даже краткого обзора бесчисленных вариаций и комбинаций этих констант в их воплощении в исторической реальности. Эту задачу можно было бы решить, лишь написав универсальную историю с точки зрения социологической теории. Существует, однако, ряд исторических разновидностей характера институтов, столь важных для конкретного социологического анализа, что их следует рассмотреть хотя бы кратко. Конечно, наше внимание будет опять сосредоточено на взаимосвязи между институтами и знанием.

Исследуя любой конкретный институциональный порядок, можно задать следующий вопрос: каковы границы институционализации в рамках всей совокупности социальных действий данной общности? Иначе говоря, насколько велик сектор институционализированной деятельности в сравнении с сектором неинституционализированным?[43] Понятно, что по этому вопросу нет исторического единообразия, так как разные общества допускают большие или меньшие возможности для институционализированных действий. (132:) Нам важно понять, какие же факторы определяют большие или меньшие границы институционализации.

Формально границы институционализации зависят от всеобщности релевантных структур. Если многие или большая часть релевантных структур повсеместно разделяются членами общества, границы институционализации будут широкими. Если лишь некоторые релевантные структуры повсеместно разделяются, границы институционализации будут узкими. В последнем случае существует возможность, что институциональный порядок будет весьма фрагментарным, поскольку определенные релевантные структуры разделяются отдельными группами, а не обществом в целом.

В эвристическом смысле было бы полезно поразмышлять здесь в терминах идеально-типических крайностей. Можно представить общество, в котором институционализация является полной. В таком обществе все проблемы — общие, *все* решения этих проблем социально объективированы и *все* социальные действия институционализированы. Институциональный порядок охватывает всю социальную жизнь, которая напоминает непрерывное исполнение сложной чрезвычайно стилизованной литургии. Здесь нет или почти нет специфическо-ролевого распределения знания, так как все роли исполняются в ситуациях в равной степени релевантных для всех деятелей. Эту эвристическую модель полностью институционализированного общества (достойная кошмара тема, отметим по ходу дела) можно слегка видоизменить, представив, что все социальные действия институционализированы, но не только вокруг (133:) общих проблем. Хотя стиль жизни в таком обществе, предписываемый его членам, был бы столь же суровым, все же здесь была бы больше степень специфическо-ролевого распределения знания. Так сказать, одновременно совершалось бы несколько литургий. Нет необходимости говорить, что ни такой модели полностью институционализированного общества, ни ее модификации мы не обнаружим в истории. Общества, существующие в действительности, можно рассматривать лишь в терминах их приближения к этому крайнему типу. Тогда можно сказать, что примитивные общества приближаются к этому типу в гораздо большей степени, чем цивилизованные[44]. Можно даже сказать, что в развитии архаических цивилизаций заметно прогрессивное движение в противоположную от этого типа сторону[45].

Его крайней противоположностью было бы общество, в котором существует только одна общая проблема и институционализируются *лишь* те действия, которые связаны с этой проблемой. В таком обществе почти не было бы общего запаса знания, так как практически всякое знание — специфическо-ролевое. Если говорить о макроскопических обществах, то даже приближений к этому типу не существует в исторической реальности. Но определенного рода приближения к нему можно обнаружить в сравнительно небольших социальных образованиях — например, в освободившихся колониях, где *общие* интересы сводятся к экономическим мероприятиям, или в военных экспедициях, состоящих из ряда племенных или этнических соединений, единственная (134:) *общая* проблема у которых — ведение войны.

Помимо развития социологического воображения, подобный эвристический вымысел полезен лишь в той степени, в какой он помогает прояснить условия, благоприятствующие приближению к нему. Наиболее общее условие — определенная степень разделения труда с сопутствующей дифференциацией институтов[46]. Любое общество, в котором увеличивается разделение труда, движется в сторону, противоположную от вышеописанного первого крайнего типа. Другое общее условие, тесно связанное с предыдущим, — наличие экономических излишков, позволяющее определенным индивидам или группам заниматься специализированной деятельностью, непосредственно не связанной с поддержанием жизни[47]. Как мы видели, наличие этих специализированных видов деятельности приводит к специализации и сегментации общего запаса знания. Это дает возможность знанию, которое может быть отделено субъектом от любой социальной релевантности, стать «чистой теорией»[48]. Это означает, что определенные индивиды (если вернуться к нашему предыдущему примеру) освобождены от охоты не только для того, чтобы ковать оружие, но и придумывать мифы. Так что теперь у нас есть «теоретическая жизнь» с присущим ей распространением специализированных систем знания, которые находятся в ведении специалистов, чей социальный престиж в действительности может зависеть от их неспособности делать что-либо, помимо теоретизирования. Это порождает ряд теоретических проблем, к которым мы вернемся позднее. (135:)

Однако институционализация не является необратимым процессом, несмотря на тот факт, что однажды созданные институты имеют тенденцию сохраняться[49]. По многим историческим причинам границы институционализированных действий могут уменьшаться; в отдельных областях социальной

жизни может иметь место деинституци-онализация[50]. Например, частная сфера, появляющаяся в современном индустриальном обществе, значительно деинституционализирована в сравнении с публичной сферой[51].

Следующий вопрос, от решения которого будут зависеть различия исторических институциональных порядков, — какова взаимосвязь различных институтов друг с другом на уровнях действий и значений?[52] Что касается первого крайнего вышеуказанного типа, то здесь налицо единство институциональных действий и значений в каждой субъективной биографии. Весь социальный запас знания актуализирован в каждой индивидуальной биографии. Каждый *делает* все и *знает* все. Проблема интеграции значений (то есть смысловой взаимосвязи различных институтов) является исключительно субъективной. Объективный смысл институционального порядка представляется каждому индивиду как данный, общеизвестный и само собой разумеющийся в качестве такового. Если здесь вообще существует какая-либо проблема, то лишь вследствие субъективных трудностей индивида, связанных с интернализацией социально принятых значений.

Чем большим будет отклонение от этой эвристической модели (в реально существующих обществах), тем большими будут модификации (136:) данности институциональных значений. На первые две мы уже указывали: сегментация институционального порядка, когда определенные типы индивидов совершают определенные действия; социальное распределение знания, когда специфическо-ролевое знание закреплено за определенными типами. По мере их развития возникает новая конфигурация на уровне смысла. Теперь проблема относительно интеграции значений в рамках всего общества становится объективной. Эта проблема — совершенно иного рода, чем субъективная проблема, связанная с приведением в соответствие смысла, который индивид придает своей биографии, с тем смыслом, которым ее наделяет общество. Различие между ними столь же велико, сколь между пропагандой, убеждающей других, и личными воспоминаниями, которыми убеждают себя.

В нашем примере с треугольником мужчина-женщина-лесбиянка мы подошли, наконец, к тому, чтобы показать: нельзя априорно утверждать, что различные процессы институционализации будут «поддерживать друг друга». Релевантную структуру, разделяемую мужчиной и женщиной (*А-В*) не следует объединять с теми, которые разделяют женщина с лесбиянкой (*В-С*) и лесбиянка с мужчиной (*С-А*). Разрозненные институциональные процессы могут продолжать сосуществовать друг с другом без всеохватывающей интеграции. Далее мы утверждаем: эмпирический факт, что институты поддерживают друг друга, несмотря на невозможность априорного допущения этого, может быть принят в расчет лишь в отношении рефлектирующего сознания (137:) индивидов, налагающих определенную логику своего восприятия на некоторые институты. Теперь мы можем несколько развить это утверждение, допустив, что один из трех индивидов (предположим, мужчина) будет неудовлетворен отсутствием симметрии в этой ситуации. Это не значит, что разделяемые им релевантности (*А-В* и *С-А*) изменились для него. Скорее, его теперь беспокоит релевантность, которую он раньше не разделял (*В-С*). Вероятно, потому, что она вступает в противоречие с его собственными интересами (*С* проводит слишком много времени, занимаясь любовью с *В*, и пренебрегает своей совместной с ним деятельностью по выращиванию цветов) или потому, что у него есть теоретические амбиции. В любом случае он хочет объединить три разрозненные релевантности и сопутствующие им процессы хабитуализации в связное осмысленное целое *А-В-С*. Как он может это сделать?

Представим, что он религиозный гений. В один прекрасный день он преподносит двум другим новую мифологию. Мир был сотворен в два этапа, суша создана богом-творцом при совокуплении с одной из своих сестер, а море — в акте взаимной мастурбации его сестер-близнецов. И когда мир был таким образом создан, бог-творец присоединился к сестрам-близнецам в великом танце цветов, в результате чего на суше появляются флора и фауна. Таким образом, существующая трехгранность гетеросексуальности, лесбиянства и возделывания цветов есть не что иное, как имитация человеком архетипических действий богов. Неплохо? Читателю, имеющему кое-какие познания в области сравнительной мифологии, нетрудно (138:) будет найти исторические параллели этой космогонической картины. У нашего мужчины могут возникнуть некоторые трудности с тем, чтобы убедить других принять его теорию, то есть он столкнется с проблемой пропаганды. Однако, если предположить, что у *В* и *С* тоже есть практические трудности с осуществлением их различных проектов или (менее вероятно) что они вдохновились космической картиной, нарисованной *А,* тогда есть шанс, что его схема, возможно, приобретет популярность. Однажды он преуспел, и с тех пор все три индивида «знают», что некоторые их действия совершаются вместе для всего сообщества (включающее *А-В-С),* и это «знание» будет оказывать влияние на то, что происходит в данной ситуации. Например, *С* теперь может быть более расположенной делить свое время поровну между двумя главными занятиями.

Если наш пример кажется притянутым за уши, можно попробовать сделать его более убедительным, представив процесс секуляризации в сознании нашего религиозного гения. Мифология больше не внушает доверия. Ситуацию следует объяснить посредством социальной науки. Это, конечно,

очень легко. Очевидно (то есть для нашего религиозного гения, превратившегося в социального ученого), что два вида социальной деятельности, присутствующих в нашей ситуации, выражают глубоко укорененные психологические потребности ее участников. Он «знает», что фрустрация этих потребностей приведет к «дисфункциональным» напряжениям. С другой стороны, то, что наше трио продает цветы кокоса на другой конец острова, — это факт. И это решает (139:) дело. Поведение образцов *А-В* и *В-С* функционально в терминах экономической сферы «социальной системы». *А-В-С* — не что иное, как рациональное следствие функциональной интеграции на межсистемном уровне. Так что если *А* преуспеет, пропагандируя двум девушкам свою теорию, их «знание» функциональных императивов данной ситуации будет иметь определенные последствия в виде контроля за их поведением.

Mutatis mutandis, будем придерживаться той же самой аргументации, если отвлечемся от идиллической лицом-к-лицу ситуации нашего примера и перейдем на макросоциальный уровень. Сегментация институционального порядка и сопутствующее ей распределение знания ведут к проблеме обеспечения интегративных значений, которые будут охватывать все общество и придавать всеохватывающий контекст объективного смысла фрагментарному социальному опыту и знанию индивида. Более того, всеохватывающая интеграция значений будет не единственной проблемой. Возникает также проблема легитимации институциональной деятельности одного типа деятеля по отношению к другим типам. Мы можем предположить, что существует смысловой универсум, придающий объективный смысл деятельности воинов, фермеров, торговцев и экзорцистов. Это не значит, что у этих типов деятелей не будет противоречия интересов. Даже в рамках общего смыслового универсума у экзорцистов может возникнуть проблема «объяснения» воинам некоторых своих действий и т.п. Методы такой легитимации исторически весьма различны. (140:)

Другое следствие институциональной сегментации — это возможность существования в обществе изолированных смысловых подуниверсумов, начиная с акцентов на ролевой специализации вплоть до того момента, когда знание становится всецело эзотерическим, в отличие от общего запаса знания. Такие смысловые подуниверсумы могут быть скрыты или нет от обычного взора. В определенных случаях не только когнитивное содержание эзотерических подуниверсумов, но даже само существование этих подуниверсумов и общностей может быть тайной. Смысловые подуниверсумы конструируются в обществе по разным критериям — полу, возрасту, профессии, религиозным предпочтениям, эстетическому вкусу и т.д. Конечно, возможность появления таких подуниверсумов постепенно увеличивается по мере все большего разделения труда и накопления экономических излишков. В обществах с экономикой, гарантирующей прожиточный минимум, возможна когнитивная разделенность мужчин и женщин, старых воинов и молодых, подобно тому, как она имеет место в «тайных обществах», распространенных в Африке и среди американских индейцев. Это дает возможность эзотерическому существованию некоторых священников и магов. Такие вполне сформировавшиеся смысловые подуниверсумы, как, скажем, характерные для индусских каст, образованной древнекитайской бюрократии или жреческой верхушки Древнего Египта, требуют гораздо более разработанных решений экономической проблемы[51].

Подобно любым социальным смысловым системам, подуниверсумы должны (141:) «поддерживаться» определенной общностью[54], то есть группой, которая непрерывно создает рассматриваемые значения, в которой они имеют характер объективной реальности. Между такими группами возможны конфликт или конкуренция. На простейшем уровне может возникнуть конфликт по поводу распределения излишков материальных благ между специалистами, освобожденными, к примеру, от производительного труда. Кто должен официально иметь эту привилегию: все врачи или только те, которые лечат семью повелителя? Или кто должен получать от властей постоянное вознаграждение за труд — тот, кто лечит больных травами или вводя их в состояние транса? Такие социальные конфликты легко перерастают в конфликты между соперничающими системами мышления, где каждая стремится самоутвердиться и в лучшем случае дискредитировать, а в худшем — ликвидировать конкурирующую систему знания. В современном обществе мы продолжаем сталкиваться с подобными конфликтами (как социально-экономическими, так и когнитивными) между ортодоксальной медициной и такими ее конкурентами, как хиропрактика, гомеопатия или Христианская Наука. В развитых индустриальных обществах с их громадными экономическими излишками, позволяющими огромному количеству индивидов посвящать все свое время даже самым темным занятиям, конкуренция между множеством смысловых подуниверсумов любого мыслимого рода становится нормальным положением дел[55].

С установлением смысловых подуниверсумов возникает масса перспектив видения общества (142:) в целом, рассматривающих общество под углом зрения собственного подуниверсума. Хиропрактик смотрит на общество под углом зрения иным чем у профессора медицины, поэт — иначе, чем бизнесмен, иудаист — иначе, чем иноверец, и т.д. Само собой разумеется, что эта множественность перспектив весьма усложняет проблему установления стабильной символической завесы для *всего*

общества Каждая перспектива, со всеми ее теориями или даже Weltanschauungen, будет связана с конкретными социальными интересами группы, которая ее придерживается. Однако это не означает, что различные перспективы, не говоря уж о теориях или Weltanschauungen, — не что иное, как механическое отражение социальных интересов Особенно на теоретическом уровне вполне можно достичь значительной степени отделения знания от биографических и социальных интересов его носителей. Таким образом, могут существовать вполне вещественные социальные причины того, почему евреи занимаются определенной научной деятельностью, но невозможно предсказать научные позиции в зависимости от того, кто их занимает — евреи или нет. Иначе говоря, научный смысловой универсум может достигать значительной автономии по сравнению с его социальной базой. Хотя на практике возможны отклонения от этого, в теории это верно в отношении любой системы знания и даже когнитивных перспектив видения общества.

Более того, система знания, однажды достигшая уровня относительно автономного смыслового подуниверсума, может оказывать обратное воздействие на общность, продуктом которой она (143:) является. Например, евреи могут стать социальными учеными, потому что у них есть свои особые проблемы в обществе как у евреев. Но после того как они уже приобщены к мышлению научного универсума, они могут не только смотреть на общество под углом зрения, отличным от того, который характерен исключительно для евреев, но даже и их социальная деятельность как евреев может измениться в результате приобщения к новым перспективам социальных наук. Степень такого отделения знания от его экзистенциальных источников зависит от целого ряда исторических переменных (таких, как настоятельность вовлеченных в этот процесс социальных интересов, степень теоретической сложности рассматриваемого знания, его социальная релевантность или иррелевантность и т.д.). Весьма важен для нашего исследования принцип, согласно которому взаимосвязь между знанием и его социальной основой является диалектической; это означает, что знание — социальный продукт и фактор социального изменения[56]. Мы уже разъясняли этот принцип диалектической связи между социальным производством и объективированным миром, являющимся его продуктом; особенно важно помнить об этом, анализируя конкретные смысловые подуниверсумы.

Возрастающее число и сложность этих подуниверсумов делают их все более недоступными для понимания неспециалистов. Они становятся эзотерическими анклавами, «герметически закрытыми» (в том смысле, что ассоциируются главным образом с Герметической системой тайного знания) для всех, кроме посвященных в эти тайны. (144:)

В связи с возрастающей самостоятельностью подуниверсумов возникают особые проблемы легитимации как для посвященных, так и для непосвященных. Непосвященные должны держаться в стороне от этих подуниверсумов, иногда оставаясь в неведении даже относительно их существования. Однако если они не столь несведущи и если подуниверсуму требуются различные специальные привилегии и признание значительной части общества, встает проблема: оставить в неведении непосвященных и при этом получить от них признание легитимности этой процедуры. Этого добиваются посредством различных механизмов устрашения, рациональной и иррациональной пропаганды (обращенной как к эмоциям, так и к интересам непосвященных), мистификации и вообще манипуляции престижными символами. Посвященные, с другой стороны, должны поддерживать связь со своим знанием и оберегать его. Это требует разработки как практических, так и теоретических процедур, с помощью которых можно было бы контролировать попытки бегства от этих подуниверсумов. Детальнее эту проблему легитимации мы будем рассматривать позднее. А сейчас ее можно проиллюстрировать. Недостаточно установить эзотерический подуниверсум медицины. Профаны должны понять его необходимость и пользу, а медицинское сообщество должно придерживаться стандартов этого подуниверсума. Так, основную массу населения запугивают тем, что, если не следовать советам врача, это может привести к смерти; ее призывают не делать этого по причине прагматической выгоды от послушания и собственного (145:) страха перед смертью и болезнью. Для того чтобы подчеркнуть авторитет своей профессии, медицина набрасывает на себя покров вековых символов тайны и власти — от диковинного костюма до непонятного языка, — которые, конечно, все легитимируются как для широкой публики, так и для самих медиков в практических целях. Между тем абсолютно преданные своей профессии представители медицинского мира воздерживаются от «знахарства» (как от того, что находится вне медицинского подуниверсума) не только из-за наличия мощных средств внешнего контроля, но и благодаря всей системе профессионального знания, выдвигающей «научные доказательства» глупости и даже греховности такого отклонения. Иначе говоря, идет в ход весь аппарат легитимации для того, чтобы профаны оставались профанами, доктора — докторами и чтобы все были (если такое возможно) довольны.

Особые проблемы возникают в результате того, что темпы изменения институтов и подуниверсумов различны[57]. Это затрудняет как всеохватывающую легитимацию институционального порядка, так и специфические легитимации отдельных институтов и подуниверсумов. Феодальное общество с

современной армией, земельная аристократия, вынужденная существовать в условиях индустриального капитализма, традиционная религия, которая должна справиться с популяризацией научного мировоззрения, сосуществованием в одном обществе теории относительности и астрологии. В нашей современной жизни — множество примеров подобного рода, но вовсе не обязательно детально их рассматривать. Достаточно (146:) сказать, что в таких случаях работа, ведущаяся в направлении нескольких легитимаций, становится особенно напряженной.

Поскольку исторические формы институционализации весьма разнообразны, возникает вопрос, представляющий огромный теоретический интерес, который связан с тем, каким образом объективируется институциональный порядок, до какой степени весь институциональный порядок или его часть воспринимается в качестве нечеловеческой фактичности? Это вопрос о реификации (овеществлении) социальной реальности[58].

Реификация — это восприятие человеческих феноменов в качестве вещей, то есть в нечеловеческих и, возможно, в сверхчеловеческих терминах. То же самое можно сказать иначе. Реификация — это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли. Реификация означает как то, что человек может забыть о своем авторстве в деле создания человеческого мира, так и то, что у него нет понимания диалектической связи между человеком-творцом и его творениями. Реифицированный мир, по определению, мир дегуманизированный. Он воспринимается человеком как чуждая фактичность, как opus alienum, который ему неподконтролен, а не как opus proprium его собственной производительной деятельности.

Из нашего предыдущего обсуждения объективации должно быть понятно, что по мере становления объективного социального мира, возможность реификации никогда не исчезает[59]. Объективность (147:) социального мира означает, что последний противостоит человеку как нечто внешнее по отношению к нему. Главный вопрос заключается в том, сознает ли еще человек, что каким бы объективированным ни был социальный мир, он создан людьми и может быть ими переделан. Иначе говоря, реификацию можно считать последней ступенью в процессе объективации, благодаря которой объективированный мир перестает восприниматься как человеческое предприятие и за ним закрепляется качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности[60]. Обычно реальная взаимосвязь между человеком и его миром перевернута в сознании. Человек -творец мира — воспринимается как его продукт, а человеческая деятельность — как эпифеномен нечеловеческих процессов. Человеческие значения понимаются теперь не как создающие мир, но, напротив, как следствия «природы вещей». Следует подчеркнуть, что реификация — это модальность сознания, точнее, модальность объективации человеком человеческого мира. Даже постигая мир в реифицированных терминах, человек продолжает создавать его. Парадокс заключается в том, что человек создает реальность, которая отрицает его[61].

Реификация возможна на дотеоретическом и теоретическом уровнях сознания. Сложные теоретические системы могут быть описаны как реификации, хотя, вероятно, их корни — в дотеоретических реификациях, созданных в той или иной социальной ситуации. Так что было бы ошибкой сводить понятие реификации к мыслительным конструкциям интеллектуалов. Реификация (148:) присутствует в сознании самого обычного человека, что имеет большое практическое значение. Было бы ошибкой толковать реификацию и как искажение первоначального, нереифицированного восприятия социального мира, как своего рода когнитивное отпадение от благодати. Напротив, доступные нам этнологические и психологические данные доказывают обратное, а именно что первоначальное восприятие социального мира было весьма реифицированно как филогенетически, так и онтогенетически[62]. Это значит, что понимание реификации как модальности сознания зависит от по крайней мере относительной дереификации сознания, что является сравнительно поздним образованием в истории и любой индивидуальной биографии.

И институциональный порядок в целом, и отдельные его части можно понять в терминах реификации. Например, порядок общества во всей его целостности может быть понят как микрокосм, отражающий макрокосм всей вселенной, созданной богами. Что бы ни случилось «здесь внизу», все это лишь бледное отражение происходящего «там, наверху»[63]. Сходным образом могут быть поняты отдельные институты. Главный рецепт реификации институтов — наделение их онтологическим статусом, независимым от человеческой деятельности и сигнификации. Специфические реификации — лишь вариации на эту общую тему. Например, брак может быть реифицирован как: имитация божественных актов плодородия, универсальное проявление законов природы, необходимое следствие биологических и психологических сил, или, в определенном (149:) отношении, как функциональный императив социальной системы. Общее у всех этих реификаций — понимание брака как непрерывного человеческого воспроизводства. Как было видно из этого примера, реификация возможна как на теоретическом, так и дотеоретическом уровнях. Так, мистагог может придумать весьма сложную тео-

рию, простирающуюся от конкретного человеческого события до отдаленных интересов божественного космоса. И неграмотная крестьянская пара, состоящая в браке, может воспринимать это событие сходным реифицированным переживанием метафизического страха. Благодаря реификации институциональный мир начинает сливаться с миром природы. Он становится необходимостью и судьбой и существует в качестве такового счастливо или несчастливо, в зависимости от обстоятельств.

Таким же образом, как и институты, могут быть реифицированы и роли. Та часть самосознания, которая была объективирована в роли, воспринимается тогда в качестве неизбежной судьбы, за которую индивид снимает с себя ответственность. Парадигмой такого рода реификации является утверждение: «У меня нет выбора, я должен поступать так в силу своего положения» — мужа, отца, генерала, архиепископа, командира корабля, гангстера или палача, в зависимости от обстоятельств. Это значит, что реификация ролей уменьшает субъективную дистанцию, которая может быть установлена индивидом между собой и своим исполнением роли. Эта дистанция, подразумевающаяся всякой объективацией, конечно, остается, но дистанция — как следствие (150:) деидентификации — уменьшается, вплоть до полного исчезновения. Наконец, сама идентичность (или целостное Я) — как своя собственная, так и других людей — может быть реифицирована. И тогда происходит полная идентификация индивида с социально предписанными типизациями. Он воспринимается не иначе, как только такой тип. Это восприятие может позитивно или негативно акцентироваться в терминах ценностей или эмоций. Идентификация с «евреем» в равной степени может быть реифицированной и для антисемита, и для самого еврея, с той разницей, что последний будет подчеркивать позитивную идентификацию, тогда как первый — негативную. Обе реификации придают всеобщий онтологический статус типизации, которая создана человеком и которая, даже будучи интернализированной, объективирует лишь часть Я[64]. К тому же реификации подобного рода могут существовать, начиная с дотеоретического уровня «того, что каждый знает о евреях» вплоть до наиболее сложных теорий относительно еврейства в качестве проявления биологии («еврейская кровь»), психологии («еврейская душа») или метафизики («тайна Израиля»).

Анализ реификации важен, поскольку служит для постоянной корректировки склонности к реификации как теоретического мышления вообще, так и социологического в частности. Он особенно важен для социологии знания, так как предохраняет ее от сползания к недиалектической взаимосвязи между тем, что люди делают, и тем, что они думают. Историческое и эмпирическое измерения социологии знания требуют обратить особое (151:) внимание на социальные обстоятельства, благоприятствующие дереификации, — такие, как всеобщее крушение институциональных порядков, взаимодействие между обществами, которые раньше были изолированными, имеющие огромное значение феномены социальной маргинальности[65]. Однако эти проблемы выходят за рамки нашего теперешнего исследования.

2. Легитимация

а. Происхождение символических универсумов

Легитимация как процесс лучше всего может быть описана в качестве смысловой объективации «второго порядка». Легитимация создает новые значения, служащие для интеграции тех значений, которые уже свойственны различным институциональным процессам. Функция легитимации заключается в том, чтобы сделать объективно доступными и субъективно вероятными уже институционализированные объективации «первого порядка»[66]. Хотя мы и определяем легитимацию через эту функцию, независимо от конкретных мотивов, побуждающих каждый отдельный процесс легитимации, следует добавить, что обычно целью тех, кто занят легитимацией, оказывается и «интеграция» в той или иной форме.

Интеграция, а значит, и проблема субъективной вероятности имеют отношение к двум уровням. Во-первых, институциональный порядок во всей своей целостности должен иметь смысл для всех участников различных институциональных процессов. Здесь проблема вероятности связана (152:) с субъективным признанием общего смысла, не касающегося преобладающих в той или иной ситуации и лишь отчасти институционализированных мотивов, как наших собственных, так и других людей — как в отношении начальника и священника, отца и военного командира или даже в отношении одного и того же индивида к самому себе, если он одновременно отец и военный командир своего сына. Стало быть, это «горизонтальный» уровень интеграции и вероятности, связывающий весь институциональный порядок с несколькими индивидами, участвующими в нем, играющими несколько ролей, или с несколькими частичными институциональными процессами, в которых один и тот же индивид может участвовать в любой момент.

Во-вторых, вся жизнь индивида, последовательно проходящего различные ступени институционального порядка, должна быть субъективно осмысленной. Иначе говоря, индивидуальная биогра-

фия, с ее последовательными институционально предопределенными стадиями, должна быть наделена смыслом, придающим субъективную значимость всей этой биографии. «Вертикальный» уровень — включающий жизненное пространство отдельных индивидов — следует объединить с «горизонтальным» уровнем интеграции и субъективной значимости институционального порядка.

Как уже отмечалось раньше, легигимация необязательна на первой стадии институционализации, когда институт — это просто факт, не требующий дополнительного подтверждения ни на интерсубъективном, ни на биографическом (153:) уровнях; он — самоочевиден для всех имеющих к нему отношение. Проблема легитимации неизбежно возникает, когда объективации (теперь исторические) институционального порядка нужно передавать новому поколению. Как мы видели, на этом этапе самоочевидный характер институтов больше не может поддерживаться благодаря нашей собственной индивидуальной памяти и хабитуализации. Единство истории и биографии прерывается. Для того чтобы его восстановить и сделать тем самым понятными оба его аспекта, необходимы «объяснения» и оправдания бросающихся в глаза элементов институциональной традиции. Легитимация и есть этот самый процесс «объяснения» и оправдания[67].

Легитимация «объясняет» институциональный порядок, придавая когнитивную обоснованность объективированным значениям. Легитимация оправдывает институциональный порядок, придавая нормативный характер ею практическим императивам. Важно понять, что легитимация имеет когнитивный и нормативный аспекты. Иначе говоря, легитимация — это не просто вопрос «ценностей». Она всегда включает также и «знание». Например. структура родства легитимируется не только этикой определенных инцестуозных табу. Прежде всего есть «знание» ролей, определяющее как «правильные», так и «неправильные» действия в рамках этой структуры. Скажем, индивид не может взять жену из своего клана. Но прежде всего он должен знать себя как члена этого клана. Это «знание» он приобретает благодаря традиции, «объясняющей», какие кланы существуют вообще и каков его клан в частности. (154:)

Такие «объяснения» (которые обычно составляют «историю» и «социологию» рассматриваемой общности, а в случае инцестуозных табу, вероятно, также и «антропологию») представляют собой как средства легитимации, так и этические элементы традиции. Легитимация говорит индивиду не только почему он *должен* совершать то или иное действие, но и то, почему вещи *являются* такими, каковы они есть. Иначе говоря, «знание» предшествует «ценностям» в легитимации институтов.

Аналитически можно разделить легитимацию на различные уровни (которые на практике, конечно же, пересекаются). Зачатки легитимации появляются сразу же, как только систему лингвистических объективаций человеческого опыта начинают передавать последующим поколениям. Например, передача словарного запаса той или иной родственной группы легитимирует ipso facto структуру родства. Фундаментальные «объяснения» легитимации встроены, так сказать, в словарный запас. Так, ребенок, узнав, что другой ребенок — его «кузен», в результате непосредственно и по существу легитимирует свое поведение по отношению к «кузенам», то есть учится вести себя, узнавая обозначение. К этому первому уровню зарождающейся легитимации относятся все простые утверждения типа «так уж устроены вещи» — самые быстрые и успешные ответы на детские вопросы «почему?». Понятно, что этот уровень — дотеоретический. Но он является основой самоочевидного «знания», на которой должны строиться все последующие теории, и наоборот -это уровень, которого должны достичь все (155:) теории, чтобы быть включенными в традицию.

Второй уровень легитимации содержит теоретические утверждения в зачаточной форме Здесь можно обнаружить различные объяснительные схемы относительного ряда объективных значений. Эти схемы весьма прагматичны, непосредственно связаны с конкретными действиями. Пословицы, моральные максимы, народная мудрость, сказки, легенды, часто передаваемые в поэтической форме, — примеры этого уровня. Так, ребенок знакомится с изречениями типа: «Кто ворует у своего брата, будет наказан бородавками на руках» или «Уходи, когда твоя жена кричит, но беги, когда твой кузен зовет тебя». Он может быть воодушевлен «Песней верных кузенов, вместе ходивших на охоту» или, имея свои соображения, напуган «Погребальной Песнью о двух кузенах, находившихся во внебрачной связи».

Третий уровень легитимации содержит явные теории, с помощью которых институциональный сектор легитимируется в терминах дифференцированной системы знания. Такие легитимации предусматривают хорошо понятные системы отсчета для соответствующих секторов институционализированного поведения. Из-за их сложности и специализации они зачастую поручаются специальному персоналу, который передает их с помощью формализованных процедур посвящения. Так, может существовать сложная экономическая теория «двоюродного родства», определяющая права, обязанности и стандартные процедуры действия. Знаниями в этой области распоряжаются старейшины клана, и они переданы им лишь после того, как сами они уже не в состоянии (156:) приносить хоть какую-нибудь экономическую пользу. Старейшины посвящают молодежь в эти теории и передают им

свои знания в ходе ритуалов, освящающих половое созревание, и выступают в качестве экспертов, когда возникают проблемы применения этих знаний. Если предположить, что у старейшин нет никаких других поставленных перед ними задач, может оказаться вероятным, что они будут очень экономно выдавать свои знания, даже если не будет проблем с их применением, точнее, они будут придумывать такие проблемы по мере теоретизирования. Иначе говоря, вместе с развитием специализированных теорий легитимации и с тем, что они все время находятся в распоряжении экспертов в этой области, легитимация выходит за пределы практического применения и становится «чистой теорией». На этой стадии сфера легитимации начинает достигать сравнительной самостоятельности относительно легитимируемых институтов и в конечном счете может привести к возникновению своих собственных институциональных процессов[68]. В нашем примере «наука двоюродного родства» может начать свою собственную жизнь, совершенно независимую от действий лишь «непрофессиональных» кузенов, и группа ученых может способствовать появлению собственных институциональных процессов, возвышающихся над теми институтами, которые эта «наука» предполагала первоначально легитимировать. Можно представить ироническую кульминацию такого развития, когда слово «кузен» будет относиться не к родственной роли, а к тому, кто находится на определенной ступени иерархии среди (157:) специалистов по «двоюродному родству.

Четвертый уровень легитимации составляют символические универсумы. Это системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности[69]. Термин «символический» используется здесь в том значении, о котором говорилось выше. Повторим еще раз, что символические процессы -это процессы сигнификации (обозначения), имеющие отношение к реальностям, отличным от реальностей повседневной жизни. Нетрудно заметить, что символическая сфера связана с самым всесторонним уровнем легитимации и что эта сфера выходит за пределы практического применения раз и навсегда. Легитимация теперь осуществляется посредством символических совокупностей, которые вообще не могут быть восприняты в повседневной жизни, за исключением, конечно, «теоретического опыта», если о таком можно говорить (строго говоря, это неправильное название, и если его можно употреблять, то лишь эвристически). Этот уровень легитимации еще больше отличается от предшествующего благодаря смысловой интеграции. Уже на предыдущем уровне можно было обнаружить большую степень интеграции определенных областей значений и разрозненные процессы институционализированного поведения. Теперь же все сектора институционального порядка интегрированы во всеобъемлющую систему отсчета, которая составляет универсум в буквальном значении слова, так как любой человеческий опыт теперь можно понять как имеющий место в его пределах. (158:)

Символический универсум понимается как матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений; целое историческое общество и целая индивидуальная биография рассматриваются как явления, происходящие в рамках этого универсума. И что особенно важно, маргинальные ситуации индивидуальной жизни (маргинальные в том смысле, что они не включены в реальность повседневного существования в обществе) также охватываются символическим универсумом[70]. Такие ситуации переживаются в снах и фантазиях в качестве областей значений, отделенных от повседневной жизни и наделенных своей собственной особой реальностью. В смысловом универсуме эти отдельные сферы реальности интегрированы в смысловую целостность, которая объясняет, а возможно, и оправдывает их (например, сны можно «объяснить» с помощью психологической теории, их можно и «объяснить», и оправдать благодаря теории метемпсихоза, а также любой теории, коренящейся во все более исчерпывающем универсуме — скажем, «научном», а не «метафизическом. Конечно, символический универсум конструируется с помощью социальных объективаций. Однако способность к наделению смыслом дает индивиду возможность так далеко выйти за пределы социальной жизни, что он может найти себе место в символическом универсуме, даже в своем крайне уединенном существовании.

На этом уровне легитимации мысленная интеграция разрозненных институциональных процессов достигает своего предельного осуществления. Весь мир творится. Все меньше теорий (159:) легитимации рассматриваются в качестве особых перспектив для тех феноменов, которые являются аспектами этого мира. Институциональные роли становятся способом участия в универсуме, который и включает институциональный порядок, и выходит за его пределы. «Наука двоюродного родства» из нашего предыдущего примера — это лишь часть более широкой теоретической системы, которая, почти наверняка, будет включать общую теорию космоса и общую теорию человека. Тогда предельной легитимацией для «правильных» действий в рамках данной структуры родства будет их «помещение» в космологическую и антропологическую систему отсчета. Например, инцест достигнет максимального осуждения из-за нарушения космического божественного порядка и созданной богом природы человека. То же самое можно сказать о неправильном экономическом поведении или любом другом отклонении от институциональных норм. Границы такой предельной легитимации сопряжены

с границами теоретического честолюбия и изобретательности тех, кто занят легитимацией и кому официально предписано давать определения реальности. Конечно, на практике неизбежны отклонения от степени точности, с какой определенные сектора институционального порядка помещены в космический контекст. Эти различия могут быть следствием как отдельных практических проблем, по которым консультируют те, кто осуществляет легитимацию, так и самостоятельного развития теоретического воображения экспертов в области космологии.

Кристаллизация символических универсумов происходит вслед за обсуждавшимися раньше (160:) процессами объективации, седиментации и аккумуляции знания. То есть символические универсумы — социально-исторические продукты. Если нужно понять их значение, следует понять историю их создания. Это тем более важно, что эти продукты человеческого сознания, по самой своей природе, представляют собой вполне развитые и неизбежные тотальности.

Теперь мы можем обратиться к изучению того, каким образом символические универсумы легитимируют индивидуальную биографию и институциональный порядок. Операция, по сути дела, одна и та же в обоих случаях, и она имеет номический, упорядочивающий характер[71].

Символический универсум предусматривает порядок субъективного осмысления биографического опыта. Переживания, относящиеся к различным сферам реальности, интегрируются путем включения их в один и тот же всеохватывающий смысловой универсум. Например, символический универсум определяет значение снов в рамках реальности повседневной жизни, каждый раз вновь восстанавливая верховный статус последней и ослабляя шок, который сопровождает переход от одной реальности к другой[72]. Области значений, которые иначе оставались бы недоступными для понимания анклавами в рамках реальности повседневной жизни, таким образом упорядочиваются в иерархии реальностей, становясь ipso facto доступными для понимания и менее ужасными. Эта интеграция реальностей маргинальных ситуаций в рамках высшей реальности повседневной жизни имеет огромное значение, поскольку эти ситуации представляют (161:) наибольшую угрозу само собой разумеющемуся, привычному существованию в обществе. Если представить себе последнее как «дневную сторону» человеческой жизни, тогда маргинальные ситуации составляют ее «ночную сторону», которая как скрытая угроза остается на периферии обыденного сознания. Именно потому, что у «ночной стороны» есть своя собственная реальность, зачастую довольно зловещая, она представляет постоянную угрозу само собой разумеющейся, фактической, «здоровой» реальности жизни в обществе. Вследствие ужасных кошмаров реальности «ночной стороны» в любой момент в голову может прийти мысль («безумная» мысль par excellence), что реальность повседневной жизни — не что иное, как иллюзия. Эти безумные и ужасные мысли можно сдерживать, упорядочивая все мыслимые реальности в рамках того же символического универсума, который связан с реальностью повседневной жизни, — упорядочивая их таким образом, что реальность повседневной жизни сохраняет качество верховной (если хотите, «наиболее реальной») определяющей реальности.

Номическую функцию символического универсума можно определить довольно просто, сказав, что она «расставляет все по своим местам» в жизни индивида. И как бы человек ни отклонялся от осознания этого порядка (находясь в маргинальных жизненных ситуациях), символический универсум позволяет ему «вернуться к реальности» — а именно к реальности повседневной жизни. Так как это та сфера, к которой относятся все роли и формы институционального поведения, то символический универсум гарантирует (162:) предельную легитимацию институционального порядка, и ему отводится главенствующее значение в иерархии человеческого опыта.

Помимо этой весьма важной интеграции маргинальных реальностей, символический универсум интегрирует самые различные значения, существующие в повседневной жизни. Мы уже видели, как происходит смысловая интеграция различных секторов институционализированного поведения в рефлексии — как в теоретической, так и в дотеоретической. Смысловая интеграция такого рода еще не означает создания символического универсума ab initio. Она может происходить и без обращения к символическим процессам, то есть не выходя за пределы реальности повседневного опыта. Однако, после того как символический универсум уже создан, различные сектора повседневной жизни могут быть интегрированы благодаря непосредственному соотношению с символическим универсумом. Например, различия между значениями исполнения роли кузена и роли землевладельца можно интегрировать безотносительно общей мифологии. Но если в данном обществе действенно (широко распространено) общее мифологическое мировоззрение (Weltanschauung), то оно может быть непосредственно связанным с различиями в повседневной жизни. Лишение кузена части земли может быть неблаговидным не только в экономическом или в моральном отношении (негативные санкции необязательно распространять на космические измерения); оно может быть воспринято и как нарушение установленного богом порядка Вселенной. Таким образом, символический универсум (163:) упорядочивает, а тем самым и легитимирует повседневные роли, приоритеты и действующие правила, помещая их sub specie universi, то есть в контекст наиболее общей из всех мыслимых систем отсчета. В

таком контексте даже самые тривиальные дела могут приобрести глубокое значение. Мы уже видели, каким образом эта процедура гарантировала имеющую весьма важное значение легитимацию как институционального порядка, так и отдельных его секторов.

Символический универсум позволяет также упорядочить различные этапы биографии. В примитивных обществах эту номическую функцию первоначально выполняли ритуалы посвящения. Каждая ступень индивидуальной биографии выражается в символах, которые соотносятся со всей совокупностью человеческих значений. Каждая из этих биографических ступеней (ребенок, юноша, взрослый и т.д.) легитимируется в символическом универсуме как способ бытия (чаще всего как та или иная форма связи с миром богов). Нет необходимости пояснять тот очевидный факт, что подобная символизация способствует появлению чувств безопасности и сплоченности. Однако было бы неправильно думать так только о примитивных обществах. Современные психологические теории развития личности могут выполнять ту же самую функцию. В обоих случаях переход индивида от одной биографической ступени к другой может рассматриваться им самим как повторение последовательности, определяющейся «природой вещей» или его собственной природой. То есть он может убедить себя, что живет «правильно». Эта «правильность» его (164:) жизненной программы легитимируется таким образом на самом высоком уровне общности. Оглядываясь на прошлую жизнь и думая о будущем, индивид осмысляет свою биографию в терминах и в контексте универсума, предельные координаты которого ему известны.

Та же самая функция легитимации имеет место в случае «правильности» субъективной идентичности индивида. В силу самой природы социализации субъективная идентичность — дело довольно сомнительное. Она зависит от отношений индивида со значимыми другими, которые могут меняться или исчезать. Эта сомнительность увеличивается в упоминавшихся выше маргинальных ситуациях, за счет самовосприятий индивида. «Нормальному» восприятию самого себя как обладателя определенной, стабильной и социально признанной идентичности постоянно угрожают «сюрреалистические» метаморфозы сновидений и фантазий, даже если эта идентичность остается относительно устойчивой в повседневном социальном взаимодействии. В конечном счете легитимация идентичности происходит в том случае, когда она помещена в контекст символического универсума. Выражаясь мифологически, «настоящее» имя индивида — это имя, данное ему богом. Так что индивид может «знать, кто он такой» благодаря укорененности его идентичности в космической реальности, защищенной от случайностей как социализации, так и неблаговидных самопревращений маргинального опыта. Даже если сосед не знает, кто он такой, и даже если он сам забудет об этом в ночных кошмарах, он может вернуть себе уверенность в том, что его «истинное Я» — предельно реальная (165:) сущность в предельно реальном универсуме[75]. Боги знают, или психиатрия, или партия. Иными словами, realissimum своей идентичности необязательно легитимировать постоянным знанием себя; для легитимации достаточно, чтобы идентичность была *признаваемой.* Поскольку идентичность, которая ведома или признаваема богами, психиатрией или партией, в то же время есть идентичность, наделенная статусом верховной реальности, то в процессе легитимации вновь интегрируются все мыслимые трансформации идентичности с идентичностью, реальность которой укоренена в повседневной жизни общества. Кроме того, символический универсум устанавливает иерархию самовосприятий идентичности — от «наиболее реальных» до наиболее мимолетных. Это значит, что индивид может жить в обществе, имея некоторую уверенность в том, что он действительно является тем, кем он себя считает, когда играет свои привычные социальные роли, при свете дня и на глазах значимых других.

Стратегическая легитимирующая функция символического универсума для индивидуальной биографии состоит в том, что «свое место отводится» смерти. Вследствие переживания смерти других людей и в ожидании своей собственной, для индивида создается маргинальная ситуация par excellence[74]. Нет необходимости объяснять, что смерть представляет собой самую большую угрозу само собой разумеющимся реальностям повседневной жизни. Поэтому включение смерти в рамки верховной реальности социального существования представляет наибольшее значение для любого институционального порядка. Следовательно (166:), легитимация смерти — одно из наиболее важных приобретений символических универсумов. В настоящий момент несущественно, обращались при этом или нет к мифологическим, религиозным или метафизическим интерпретациям реальности. Например, современный атеист, осмысляющий значение смерти на основе прогрессивно-эволюционного или революционно-исторического мировоззрения (Weltanschauung), делает это, включая смерть в рамки реальности символического универсума. Любая легитимация смерти решает одну и ту же основную задачу — она должна дать индивиду возможность продолжать жить в обществе после смерти значимых других и если не снять то по крайней мере смягчить ужас от ожидания собственной смерти, чтобы он не парализовал привычный порядок повседневной жизни. Уже отмечалось, что такая легитимация труднодостижима, если феномен смерти недостаточно интегрирован в символический универсум. Эта легитимация в таком случае дает индивиду лишь рецепт «правильной

смерти». В лучшем случае этот рецепт сохранит свою значимость, когда собственная смерть станет неминуемой и позволит ему «умереть правильно».

Именно в легитимации смерти отчетливее всего проявляется способность символических универсумов к трансцендированию и раскрывается фундаментальный, смягчающий ужас характер предельных легитимации верховной реальности повседневной жизни. Главенство социальных объективаций повседневной жизни может сохранять свою субъективную значимость лишь в том случае, если повседневная жизнь постоянно (167:) защищена от ужаса. На уровне смысла институциональный порядок представляет собой защиту от ужаса. Поэтому быть анемическим — значит быть лишенным этой защиты, быть одиноким, подверженным натиску кошмаров. Хотя ужас перед одиночеством, вероятно, уже задан конституциональной социальностью человека, проявляется он на смысловом уровне в его неспособности вести осмысленное существование в изоляции от номических конструкций общества. Символический универсум защищает индивида от предельного ужаса, гарантируя предельную легитимацию защитным структурам институционального порядка[75].

То же самое может быть сказано относительно социальной (в отличие от только что обсуждавшейся, индивидуальной) значимости символических универсумов. Они выступают в качестве защитных механизмов как для институционального порядка, так и для индивидуальной биографии. Кроме того, они предусматривают определение социальной реальности, то есть устанавливают границы того, что относится к сфере асоциального взаимодействия. Одно из крайних определений такого рода в примитивных обществах гласит, что социальная реальность — это все; даже неорганическая материя рассматривается в социальных терминах. Более узкое и более общее определение включает лишь органический и животный миры. Символический универсум классифицирует разные феномены в определенных категориях иерархии бытия, определяя сферу социального в этой иерархии[76]. Вряд ли нужно говорить, что разным типам людей также предписывается свое место в иерархии бытия и зачастую (168:) обширные категории этих типов (иногда каждый, находящийся вне рассматриваемой общности) определяются ниже человеческого или совсем иного уровня. Обычно это выражается и лингвистически (в крайнем случае название общности будет равнозначным термину «человеческий»). Это далеко не редкость даже в цивилизованных обществах. Например, в символическом универсуме традиционной Индии статус тех, кто не относился ни к одной из каст, был ближе к положению животных, чем к человеческому статусу высших каст (легитимацией чего была теория кармы-сансары, которая включала все существа, как человеческие, так и иные). Или во времена испанской конкисты в Америке у испанцев была возможность воспринимать индейцев как представителей другого антропологического вида (легитимацией чего — хотя и недостаточно исчерпывающей — была теория, «доказывавшая», что индейцы не могли происходить от Адама и Евы).

Символический универсум упорядочивает также историю. Он связывает коллективные события в единое целое, включающее прошлое, настоящее и будущее. По отношению к прошлому создается «память», объединяющая всех тех, кто социализирован в данной общности[77]. По отношению к будущему создается общая система отсчета для того, чтобы индивид мог планировать свои действия. Так что символический универсум соединяет людей с их предками и потомками в смысловом единстве[78], которое служит для того, чтобы преодолеть конечность индивидуального опыта и сделать осмысленной человеческую смерть. И тогда все члены общества могут (169:) считать себя сопричастными смысловому универсуму, который существовал до их рождения и будет существовать после их смерти. Эмпирическая общность переводится в космический план и становится абсолютно независимой от превратностей индивидуальной судьбы[79].

Как мы уже видели, символические универсумы осуществляют исчерпывающую интеграцию *всех* разрозненных институциональных процессов. Все общество приобретает теперь смысл. Отдельные институты и роли легитимируются благодаря их включению во всеобъемлющий смысловой мир. Например, политический порядок легитимируется благодаря его соотнесению с космическим порядком власти и справедливости, а политические роли легитимируются в качестве репрезентаций этих космических принципов. Институт божественного происхождения царской власти в древних цивилизациях — блестящий пример того, как действует предельная легитимация такого рода. Важно, однако, понять, что как институциональному порядку, так и порядку индивидуальной биографии постоянно угрожает наличие реальностей, бессмысленных в терминах этих порядков. Легитимация институционального порядка сталкивается также с настоятельной необходимостью сдерживания хаоса. Всякая социальная реальность ненадежна. Все общества конструируются перед лицом хаоса. Постоянно существующая возможность анемического ужаса актуализируется, когда легитимации, сдерживающие опасность, находятся под угрозой или разрушены. Страх, сопровождающий смерть царя, особенно если она была внезапной и насильственной, (170:) выражает этот ужас. Помимо чувств симпатии или практических политических интересов, смерть царя при таких обстоятельствах вызывает ужас перед хаосом. Наглядная иллюстрация этого — обычная реакция на убийство президента Кеннеди. Навер-

ное, уже понятно, почему события такого рода должны происходить сразу же после того, как внесены серьезные изменения в определения существующей реальности защитных символов.

Источники символического универсума коренятся в конституции человека. Если человек в обществе — конструктор мира, то это возможно благодаря его конституционно данной открытости миру, которая уже содержит конфликт между порядком и хаосом. Человеческое существование ab initio — непрерывная экстернализация. По мере того как человек проявляет себя в деятельности, он конструирует мир, в котором экстернализирует себя. В процессе экстернализации он проецирует свои собственные значения на реальность. Символические универсумы, утверждающие, что всякая реальность имеет смысл для человека, и обращающиеся ко всему космосу, чтобы показать правильность человеческого существования, представляют собой дальнейшее распространение этой проекции[80].

б. Концептуальные механизмы поддержания универсума

Рассматриваемый в качестве мысленной конструкции, символический универсум является теоретическим. Он возникает в процессе субъективной рефлексии, которая, будучи основана на (171:) социальной объективации, приводит к установлению определенных связей между значительными темами, укорененными в различных институтах. В этом смысле теоретический характер символических универсумов несомненен, независимо от того, сколь бы нелогичным и несистематичным ни казался такой универсум «неблагожелательному» наблюдателю. Однако в рамках символического универсума можно просто жить, что обычно и делается. Хотя создание символического универсума предполагает теоретическую рефлексию со стороны кого-то (кому мир, и в частности институциональный порядок, кажутся проблематичными), каждый может жить в этом универсуме в естественной установке. Если весь институциональный порядок должен быть само собой разумеющимся в качестве смыслового единства, то его необходимо легитимировать, «поместив» в символический универсум. Однако при прочих равных условиях сам этот универсум не требует больше никакой легитимации. Во-первых, не символический универсум, а институциональный порядок оказался проблематичным, и, следовательно, к нему имело отношение теоретизирование. Например, если вернуться к предыдущей иллюстрации с легитимацией родства — когда институт двоюродного родства приобретает космическо-мифологическое измерение, — тогда он уже не просто социальный факт, не имеющий никакого «дополнительного» значения. Однако мифологии можно придерживаться наивно, без теоретической рефлексии по ее поводу.

Лишь после того как символический универсум объективирован в качестве «первого» продукта (172:) теоретического мышления, возникает возможность систематической рефлексии по поводу природы этого универсума. Принимая во внимание тот факт, что символический универсум легитимирует институциональный порядок на самом высоком уровне общности, теоретизирование по поводу символического универсума можно считать легитимацией в квадрате. Все легитимации — начиная с простейших, дотеоретических легитимации разрозненных институциональных значений до космических установлении символических универсумов — могут в свою очередь считаться механизмами поддержания универсума. Как мы уже видели, для них с самого начала требуется немало концептуальной изощренности. Очевидно, в конкретных случаях возникают трудности, связанные с четким разграничением на «наивные» и «сложные» легитимации. Но даже в таких случаях аналитическое различение полезно, так как привлекается внимание к вопросу о том, до какой степени символический универсум считается само собой разумеющимся. В этом отношении данная аналитическая проблема сходна с той, которую мы рассматривали, обсуждая легитимацию. Подобно тому как существуют различные уровни легитимации институтов, есть различные уровни легитимации символических универсумов, за исключением того, что последние не могут быть сведены на дотеоретический уровень по вполне понятной причине, поскольку символический универсум сам по себе теоретический феномен и остается таковым даже в случае наивной веры в него.

Как и в случае с институтами, возникает вопрос относительно обстоятельств, при которых (173:) становится необходимой легитимация символических универсумов посредством специальных концептуальных механизмов поддержания универсума. И опять возникает вопрос, сходный с тем, который поднимался в случае с институтами. Необходимость в специальных процедурах поддержания универсума появляется, когда символический универсум становится *проблемой.* До тех пор, пока это не так, символический универсум является самоподдерживающимся, то есть самолегитимирующимся благодаря прозрачной фактичности его объективного существования в данном обществе. Если представить общество, в котором это было бы возможно, то оно было бы гармоничной, замкнутой, сложно функционирующей системой. На самом деле такого общества не бывает. Вследствие напряженности, неизбежной в процессе институционализации, и благодаря тому факту, что все социальные феномены — конструкции, созданные человеком в ходе исторического развития, ни одно общество и a fortion, ни один символический универсум не являются абсолютно само собой разумеющимися. Каж-

дый символический универсум вначале проблематичен. Вопрос, следовательно, заключается в степени, до которой он становится проблематичным. Настоящая проблема, сходная с только что обсуждавшейся в связи с традицией вообще, возникает также в процессе передачи символического универсума от одного поколения другому. Социализация никогда не бывает полностью успешной. И некоторые индивиды «населяют» универсум, который нужно передать последующим поколениям, более определенно, чем другие. Даже у тех, (174:) кто считается в большей или меньшей степени полномочным «представителем» этого универсума, всегда бывают идиосинкразические различия в восприятии этого универсума. Именно потому, что символический универсум не может быть воспринят в качестве такового в повседневной жизни, так как по самой своей природе выходит за ее пределы, невозможно «научить» его значениям так же непосредственно, как значениям повседневной жизни. На детские вопросы о символическом универсуме гораздо сложнее ответить, чем на вопросы об институциональных реальностях повседневной жизни. Проблемы идиосинкразии требуют дальнейшей концептуальной разработки. В предыдущем примере значение двоюродного родства было представлено собственными детьми кузенов, играющими роли кузенов в обычной рутине повседневной жизни. Люди-кузены эмпирически доступны, боги-кузены — нет. Это представляет настоящую проблему для педагогов, передающих знание божественного родства. Mutatis mutandis, то же самое верно в отношении передачи символических универсумов.

Возникает большая проблема, когда девиантных версий символического универсума придерживаются целые группы «населяющих» этот универсум. В таком случае — по причинам, очевидным в силу природы объективации, — девиантная версия по праву становится реальностью, которая самим существованием в обществе бросает вызов первоначальному статусу реальности символического универсума. Группа, объективировавшая эту девиантную реальность, становится носителем альтернативного определения (175:) реальности[81]. Вряд ли нужно объяснять, что такие еретические группы представляют собой не только теоретическую угрозу символическому универсуму, но и практическую угрозу институциональному порядку, который легитимирован данным символическим универсумом. Репрессивные меры, которые обычно применяются к таким группам хранителями «официальных» определений реальности, в данном контексте нас не интересуют. То, что для нас сейчас важно, — так это то, что легитимируется потребность в таких мерах, которые, конечно, означают приведение в движение различных концептуальных механизмов, предназначенных для поддержания «официальной» версии против еретического вызова символическому универсуму.

Исторически сложилось так, что зачастую проблема ереси оказывалась толчком для систематической теоретической концептуализации символических универсумов. Блестящей исторической иллюстрацией этого процесса является развитие христианской теологической мысли вследствие ряда еретических вызовов, брошенных «официальной» традиции. Как и при любом теоретизировании, в ходе этого процесса в рамках традиции появляются новые теоретические построения, и сама традиция согласно новой концептуализации меняет свою первоначальную форму. Например, необходимость в точных христологических формулировках на первых церковных соборах диктовалась не самой традицией, а наличием ересей. По мере разработки этих формулировок одновременно происходило укрепление и распространение традиции. Так, среди (176:) других новшеств возникла теоретическая концепция Триединства, которая не только не была обязательной, но и вовсе отсутствовала в раннехристианской общине. Иначе говоря, символический универсум не только легитимируется, но и видоизменяется с помощью концептуальных механизмов, создаваемых для того, чтобы отразить вызов, брошенный еретическими группами общества.

Большая возможность для разработки концептуальных механизмов поддержания универсума появляется, когда одно общество сталкивается с другим, имеющим совершенно иную историю[82]. Проблема, поставленная такой конфронтацией, обычно бывает глубже той, которая возникает в результате столкновения интрасоциальных ересей, поскольку в таком случае альтернативный символический универсум противостоит официальной традиции данного общества, само собой разумеющаяся объективность которой равнозначна само собой разумеющейся объективности другого общества. При определении статуса реальности символического универсума меньший шок вызывает столкновение с девиантными группами своего общества (противоположность взглядов которых определяется ipso facto как глупость или слабость), чем столкновение с другим обществом, считающим наши определения реальности невежественными, безумными или абсолютно греховными. Одно дело, когда несколько человек — даже если они представляют группу меньшинства — не могут или не хотят следовать институциональным правилам двоюродного родства. И совершенно другое дело — столкнуться с целым (177:) обществом, которое никогда не слышало об этих правилах, в котором, может быть, даже нет слова «кузен», но которое тем не менее вполне преуспевает. Альтернативный универсум другого общества со всевозможными оправданиями будет восприниматься как низший по сравнению с нашим собственным.

С появлением альтернативного символического универсума возникает угроза, так как одним своим существованием он наглядно демонстрирует, что наш собственный универсум не столь уж неизбежен; что можно жить в этом мире без института двоюродного родства; что можно отвергать и даже насмехаться над божествами двоюродного родства — и небеса не обрушатся на нас. Этот удивительный факт можно принять во внимание лишь теоретически. Конечно, может статься, что у альтернативного универсума есть миссионерское призвание. Индивиды или группы одного Общества могут иметь искушение «эмигрировать» из традиционного универсума, или, что еще хуже, изменить старый порядок мышления на новый. Например, легко представить, как приход патриархальных греков должен был разрушить универсум матриархальных обществ, существовавших тогда в Восточном Средиземноморье. Греческий универсум в значительной степени должен был быть обращенным к мужчинам этих обществ, находившихся под властью женщин, и мы знаем, что Великая Мать произвела огромное впечатление на самих греков. В греческой мифологии так много концептуальных разработок подобного рода, что это указывает на необходимость обратить внимание на данную проблему[83]. (178:)

Следует подчеркнуть, что концептуальные механизмы поддержания универсума сами являются продуктами социальной деятельности, подобно всем формам легитимации, и очень редко их можно понять независимо от деятельности рассматриваемой общности. Примечательно, что успех определенных концептуальных механизмов зависит от власти, которой наделены те, кто управляет этими механизмамиз[84]. В столкновении альтернативных символических универсумов заключена проблема власти: какое из противоречащих друг другу определений реальности «победит» в обществе. Два противостоящих друг другу общества с находящимися в столкновении универсумами будут разрабатывать концептуальные механизмы, которые должны поддерживать их универсумы. Стороннему наблюдателю может показаться, что с точки зрения внутренней значимости выбор его невелик. Исход противостояния больше зависит от власти, чем от теоретической изощренности аргументации тех, кто занят соответствующей легитимацией. Можно представить, как в равной степени умудренные олимпийские и хтонические мистагоги встретились бы на экуменическом конгрессе, обсуждая преимущества их универсумов sine ira et studio, но, вероятнее всего, вопрос был бы решен на менее возвышенном уровне — военной силой. Исторический исход каждого столкновения определялся теми, кто лучше владел оружием, а не аргументами. То же самое можно сказать об интрасоциетальных конфликтах такого рода. На чьей стороне больше силы, у того больше шансов для определений реальности. Такое же допущение можно сделать (179:) и относительно более крупной общности, хотя всегда есть возможность того, что политически не заинтересованные теоретики смогут убедить друг друга, не прибегая к грубым средствам.

Концептуальные механизмы поддержания символических универсумов всегда содержат систематизацию когнитивных и нормативных легитимации, уже существующих в обществе в наивной форме и которые превращаются в рассматриваемые символические универсумы. Иными словами, материал, из которого конструируются легитимации, поддерживающие универсумы, по большей части представляют собой развитие легитимации нескольких институтов, разработанных и усовершенствованных на более высоком уровне теоретической интеграции. Так, обычно существует связь между объяснительными и поучительными схемами, служащими легитимациями на более низком теоретическом уровне, и возвышенными интеллектуальными конструкциями, объясняющими устройство космоса. Взаимосвязь между когнитивными и нормативными концептуализациями всегда предполагает некие когнитивные предпосылки. Здесь уместна их аналитическая дистинкция, в особенности потому, что она уделяет внимание различным уровням дифференциации между этими двумя концептуальными сферами.

Попытка детального обсуждения различных концептуальных механизмов поддержания универсума, предоставляемых нам историей, была бы очевидным абсурдом[85]. Несколько замечаний следует сделать только по поводу некоторых хорошо известных типов концептуальных механизмов — мифологии, теологии, философии и науки. (180:)

Не предлагая какой-либо эволюционистской схемы для таких типов, мы все же можем сказать, что мифология представляет собой архаичную форму легитимации вообще[86]. Вполне возможно, что мифология является необходимой фазой в развитии человеческого мышления как такового[87]. В любом случае древнейшие, доступные нам концептуализации поддержания универсума являются мифологическими по форме. Для наших целей будет достаточно определить мифологию как концепцию реальности, которая полагает непрерывное проникновение священных сил в мир повседневного опыта[88]. Подобная концепция, естественно, предполагает непрерывную последовательность между социальным и космическим порядками, равно как и между соответствующими им легитимациями[89]; вся реальность выступает как сотканная из единой ткани.

Мифология как концептуальный механизм ближе всего стоит к наивному уровню символического универсума — уровню, на котором меньше всего ощутима необходимость теоретического поддержания универсума. Данный универсум просто полагается как объективная реальность. Это объясняет тот часто повторяющийся в истории феномен, когда несовместимые друг с другом мифологические традиции продолжают существовать бок о бок без их теоретической интеграции. Типично то, что их противоречивость ощущается лишь после того, как традиции сделались проблематичными и уже имела место некая интеграция. «Открытие» такой несовместимости (или, если угодно, ее ex post facto допущение) обычно осуществляется специалистами в рамках традиции, (181:) которые также обычно интегрируют дискретные традиционные темы. Как только чувствуется нужда в интеграции, последующие мифологические реконструкции могут обрести немалую теоретическую изощренность. Примером тому может служить хотя бы Гомер.

Мифология близка наивному уровню и в том, что хотя в наличии имеются специалисты по мифологической традиции, их знание недалеко ушло от того, что общеизвестно. Посвящение в традицию, осуществляемое этими специалистами, может представлять большие трудности. Ограничения могут касаться отбираемых кандидатов, особых случаев или времен, они могут включать трудные ритуальные приготовления. Тем не менее эти трудности редко определимы в терминах внутренних качеств самого запаса знания, который несложно приобрести. Для охраны монополистических притязаний специалистов, провозглашающих недоступность их учения, должны существовать соответствующие институты. Иначе говоря, учение полагается «тайным», а в сущности, экзотерический запас знания, институционально определяется в эзотерических терминах. Достаточно бросить взгляд на «рекламу» современных кружков «избранных» теоретиков, чтобы понять, что это древнее фокусничество живо и сегодня. Но все же имеются важные социологические различия между обществами, в которых все поддерживающие универсум концептуализации являются мифологическими, и обществами, где они таковыми не являются.

Более развитые мифологические системы стремятся к упразднению противоречий и к (182:) поддержанию мифологического универсума в теоретически интегрированных терминах. Такие «канонические» мифологии как бы уже переходят в собственно теологические концептуализации. Для наших нынешних целей достаточно отличения теологического мышления от его мифологического предшественника просто по большей степени теоретической систематизации. Теологические понятия отстоят дальше от наивного уровня. Космос по-прежнему рассматривается в терминах священных сил или существ древней мифологии, но эти священные существа отодвигаются на большую дистанцию. Мифологическое мышление оперирует в рамках исправленного континуума между человеческим миром и миром богов. Теологическое мышление пытается найти посредника между этими двумя мирами как раз потому, что изначальная непрерывность континуума теперь кажется разорванной. С переходом от мифологии к теологии оказывается, что повседневная жизнь становится менее проникнутой священными силами. Система теологического знания все более отдаляется от общего запаса знания общества, а потому его получение становится внутренне более сложным делом. Даже там, где знание не было сознательно институционализировано как эзотерическое, оно остается «тайным» в силу своей недоступности для большей части населения. Дальнейшим следствием этого должно быть то, что население может испытывать относительное равнодушие по поводу изощренных теорий поддержания универсума, придуманных специалистами-теологами. Сосуществование наивной мифологии в массах и утонченного (183:) богословия теоретической элиты, которые оба служат для поддержания одного и того же символического универсума, далеко не редкий исторический феномен. Только с учетом этого феномена мы имеем право называть традиционные общества Дальнего Востока «буддистскими», а средневековое общество — «христианским».

Теология оказывается парадигмой для более поздних философских и научных концептуализации космоса. Хотя теология по религиозному содержанию своих определений реальности стоит ближе к мифологии, по своему социальному местоположению она приближается к более поздним секуляризованным концептуализациям. В отличие от мифологии, три остальные исторически детерминированные формы концептуализации переходят в ведение элит специалистов, системы знания которых все дальше удаляются от обыденного знания общества в целом. Современная наука является крайней ступенью такого развития, равно как и секуляризация и утонченность поддержания универсума. Наука не только завершает удаление священного из мира повседневной жизни, но также удаляет из этого мира само, поддерживающее универсум, знание. Повседневная жизнь лишается как священной легитимации, так и теоретического разумения, которое могло бы соединить ее с символическим универсумом в желанную целостность. Проще говоря, «профан», то есть не являющийся специалистом член общества, уже не ведает, как концептуально поддерживается его универсум, хотя он, конечно, все еще знает, кого считать предполагаемым специалистом по поддержанию универсума. Поставленные

(184:) этой ситуацией интересные проблемы относятся к эмпирической социологии знания современного общества, а потому мы далее не станем их рассматривать в данном контексте.

Само собой разумеется, типы концептуальной машинерии исторически проявляются в бесчисленных модификациях и комбинациях, и обзор приведенных выше типов не является исчерпывающим. В контексте общей теории нам остается рассмотреть два применения концептуальной машинерии поддержания универсума: терапию и отрицание.

Терапия включает применение концептуальных механизмов с той целью, чтобы актуальные и потенциальные девианты пребывали в рамках институционализированных определений реальности. Иными словами, нужно помешать «обитателям» данного универсума сделаться «эмигрантами». Это осуществляется путем применения аппарата легитимации к индивидуальным «случаям». Поскольку, как мы видели, всякое общество сталкивается с опасностью индивидуальной девиации, терапия в той или иной форме может считаться глобальным социальным феноменом. Ее специфическое социальное устройство — от экзорцизма до психоанализа, от пасторского попечения до программ личностной консультации — подпадает, конечно, под категорию социального контроля. Нас интересует здесь, скорее, концептуальный аспект терапии. Так как терапия имеет дело с девиациями с позиций «официальных» определений реальности, она должна разрабатывать концептуальные механизмы для учета таких отношений и для поддержания тех реальностей, (185:) коим бросают вызов девиации. Это требует системы знания, включающей теорию девиации, диагностический аппарат и концептуальную схему «целительства душ».

Например, для коллектива, в котором институционализирован гомосексуализм военных, упрямая гетеросексуальность индивида сразу делает его кандидатом для терапии — не только потому, что его сексуальные интересы представляют очевидную угрозу боевой эффективности данного подразделения воинов-любовников, но также потому, что его отклонение имеет психологически подрывной характер для спонтанной мужественности остальных. Ведь кто-нибудь из них, вероятно, «подсознательно» может испытывать искушение последовать его образцу. На более фундаментальном уровне поведение девианта бросает вызов социетальной реальности как таковой, ставя под угрозу принимаемые за само собой разумеющиеся когнитивные («зрелые мужчины по природе любят друг друга») и нормативные («зрелым мужчинам следует любить друг друга») оперативные процедуры. Безусловно, девиант предстает и как живое оскорбление богов, которые так любят друг друга на небесах, подобно тому, как преданные им делают это на земле. Такое радикальное отклонение требует терапевтической практики, имеющей здравое обоснование в терапевтической теории. Должна иметься теория отклоняющегося поведения (то есть «патологии»), которая объясняла бы такое шокирующее состояние (скажем, предположением об одержимости бесами). Необходима и система диагностических понятий (некая симптоматология с (186:) соответствующими навыками ее применения при разбирательстве), которая в оптимальном случае не только позволяет классифицировать острые состояния, но также обнаружить «скрытую гетеросексуальность» и быстро воспользоваться превентивными мерами. Наконец, должна иметься концептуализация процесса лечения (скажем, каталог техник экзорцизма с адекватным теоретическим обоснованием).

Подобная концептуальная машинерия допускает ее теоретическое применение соответствующими специалистами, она может также интернализироваться тем индивидом., у которого обнаружено отклонение. Сама интернализация обладает терапевтической действенностью. В нашем примере концептуальная машинерия может быть предназначена для того, чтобы вызвать чувство вины у индивида (скажем, «гетеросексуальной паники»), что не так уж сложно, если его первичная социализация была хоть сколько-нибудь успешной. Под давлением этого чувства вины индивид придет к субъективному принятию той концептуализации своего состояния, с которой обращаются к нему практикующие терапевты, у него появляется «инсайт», и диагноз становится для него субъективно реальным. Концептуальная машинерия может получить дальнейшее развитие, предполагающее концептуализацию (а значит, концептуальную ликвидацию) всяких сомнений по поводу терапии, если таковые есть у терапевта или «пациента». Например, тут может возникнуть теория «сопротивления», призванная учитывать сомнения «пациента», и теория «контр-переноса», объясняющая сомнения терапевта. В результате (187:) успешной терапии устанавливается симметрия между концептуальной машинерией и ее субъективным принятием сознанием индивида; она ре-социализирует девианта в объективную реальность символического универсума общества. Конечно, такой возврат к «нормальности» содержит в себе немалое субъективное удовлетворение. Индивид возвращается к любовным объятиям командира своего взвода со счастливым сознанием того, что он «нашел себя», что он вновь на правой стороне в глазах богов.

Терапия использует концептуальную машинерию для того, чтобы удерживать всякого в рамках данного универсума. Аннигиляция в свою очередь использует сходные механизмы для концептуальной ликвидации всего, что находится вне этого универсума. Эту процедуру можно описать как род

негативной легитимации. Легитимация поддерживает реальность социально сконструированного универсума; аннигиляция отрицает реальность любого феномена и его интерпретации, которые не подходят этому универсуму. Это осуществимо двумя путями. Во-первых, девиантным феноменам может придаваться негативный онтологический статус (в терапевтических целях или без оных). Аннигилирующее применение концептуальной машинерии чаще всего используется по отношению к индивидам или группам, которые находятся за границами данного общества, а потому недоступны для терапии. Концептуальная операция довольно проста. Угроза социальным определениям реальности нейтрализуется за счет того, что низший онтологический статус (тем самым статус чего-то когнитивно не принимаемого (188:) всерьез) приписывается всем определениям, существующим за пределами символического универсума. Таким образом, угроза соседствующих антигомосексуальных групп может концептуально ликвидироваться для общества гомосексуалистов посредством взгляда на этих соседей как на нечто недочеловеческое, с врожденной путаницей в голове по поводу порядка вещей, пребывающих в безнадежной когнитивной тьме. Фундаментальный силлогизм звучит так: «Эти соседи просто племя варваров. Соседи антигомосексуальны. Следовательно, их антигомосексуализм есть варварская бессмыслица, каковую здравым людям не следует принимать всерьез». Та же концептуальная процедура может, конечно, применяться и к девиантам данного общества. Переходят ли затем от аннигиляции к терапии либо просто физически ликвидируют то, что прежде было ликвидировано концептуально, — это уже практический вопрос политики. Материальная сила концептуально ликвидируемой группы в большинстве случаев оказывается немаловажным фактором. Иногда обстоятельства, увы, заставляют нас дружить с варварами.

Во-вторых, аннигиляция включает более амбициозную попытку объяснения всех отклоняющихся определений на основе понятий собственного универсума. В теологической системе отсчета это предполагает переход от ересиологии к апологетике. Девиантным концепциям тут не просто приписывается негативный статус, с ними ведется детальная теоретическая борьба. Конечной целью этой процедуры является включение девиантных концепций в собственный универсум, (189:) а значит, и окончательное их достижение. Девиантные концепции должны поэтому переводиться в концепты, выведенные из собственного универсума. Так, отрицание последнего утонченно преображается в его утверждение. Предпосылкой тут всегда является то, что отрицающий в действительности никогда не знает, что говорит. Его утверждения становятся осмысленными лишь при переводе их на более «правильный» язык, то есть посредством терминов, выводимых из универсума, который он отрицает. Например, наши теоретики-гомосексуалисты могут доказывать, что все люди по природе своей гомосексуалисты. Те, кто это отрицает — потому что одержимы бесами или просто потому, что варвары, — отрицают свою собственную природу. В глубине души они и сами это знают. Поэтому нужно лишь тщательно изучить их утверждения, чтобы обнаружить брешь в их позиции и нечистую совесть защитников. Что бы они по сему поводу ни говорили, все это можно перевести как утверждения универсума гомосексуализма, который они мнимо отрицают. В теологической системе координат та же процедура демонстрирует, что дьявол невольно прославляет Бога, а всякое неверие есть лишь нечестность, поскольку и атеист в действительности верует.

Терапевтическое и аннигилирующее применения концептуальной машинерии внутренне присущи символическому универсуму как таковому. Если символический универсум предназначен для постижения всей реальности, то ничему не дано остаться за его концептуальными пределами. Хотя бы в принципе его определения реальности (190:) должны охватывать бытие во всей его целостности. Концептуальные механизмы, с помощью которых этого добиваются, по уровню своей изощренности были исторически весьма различными. In nuce они появляются, как только происходит кристаллизация символического универсума.

в. Социальная организация поддержания универсума

Будучи историческими продуктами человеческой деятельности, все социально сконструированные универсумы изменчивы, а изменения привносятся конкретными действиями человеческих существ. Погрузившись в тонкости концептуальных механизмов, поддерживающих все универсумы, можно забыть об этом фундаментальном социологическом факте. Реальность является социально определяемой. Но определения всегда воплощены, то есть конкретные индивиды и группы индивидов оказываются теми, кто определяет реальность. Чтобы понять состояние социально сконструированного универсума в любое данное время или его изменения во времени, следует понять социальную организацию, позволяющую тем, кто определяет реальность, заниматься этим. Грубо говоря, важно передвинуть вопросы об исторически наличных концептуализациях реальности с абстрактного «что?» к социологически конкретному «кто говорит?»[90].

Как мы видели, специализация знания и сопутствующая ей организация персонала, управляющего теми или иными специализированными системами знания, развиваются в результате разделения тру-

да. В качестве ранней ступени такого развития представима ситуация, когда нет (191:) конкуренции между различными экспертами. Каждая область экспертизы определяется прагматическим фактом разделения труда. Эксперт по охоте не претендует на роль эксперта по рыбной ловле, а потому у него нет оснований конкурировать с последним.

С появлением более сложных форм знания и ростом хозяйственных избытков эксперты полностью посвящают себя предмету своей экспертизы, который вместе с развитием концептуальных механизмов может все более удаляться от прагматических нужд повседневной жизни. Эксперты по этим утонченным системам знания предъявляют претензии на новый статус. Они выступают не только как эксперты в той или иной области социетального запаса знания, но требуют всей полноты полномочий, распространяющихся на этот запас знания во всей его целостности. Они оказываются универсальными экспертами в буквальном смысле слова. Это не означает, что они претендуют на всеведение. Скорее, они притязают на знание конечного смысла того, что все знают и делают. Другие люди могут по-прежнему помечать вехами свои особые сектора реальности, тогда как они претендуют на экспертизу относительно конечных определений реальности как таковой.

Эта стадия в развитии знания имеет ряд последствий. Первое, которое мы уже рассматривали, — возникновение чистой теории. Так как универсальные эксперты оперируют на уровне существенного абстрагирования от хлопот повседневной жизни, то как другие люди, так и они сами могут сделать вывод, что их теории никак не (192:) связаны с преходящей жизнью общества, но существуют наподобие платоновского неба внеисторичных и асоциальных идей. Конечно, это иллюзия, но сама она может обрести огромный социально-исторический потенциал в силу взаимосвязи между процессами определения и производства реальности.

Вторым следствием является усиление традиционализма в легитимированных таким образом институционализированных действиях: усиливается внутренне присущая институционализации тенденция к инерции[91]. Хабитуализация и институционализация сами по себе ограничивают пластичность человеческих действий. Институты имеют тенденцию сохраняться вплоть до того момента, пока они не станут «проблематичными». Конечные легитимации неизбежно усиливают эту тенденцию. Чем абстрактнее легитимации, тем маловероятнее их изменение в ответ на переменившиеся прагматические требования. Вообще, если есть тенденция сохранять все, как было, то она может только усилиться при наличии превосходных обоснований в пользу такого сохранения. Это значит, что институты могут сохраняться даже в том случае, когда, для внешнего наблюдателя, они утратили свою первоначальную функциональность или практичность. Некие вещи делаются не потому, что они работают, но потому, что так правильно, а именно потому, что это правильно в терминах предельных определений реальности, провозглашаемых универсальными экспертами[92].

Появление постоянного персонала по легитимации поддержания универсума дает поводы для (193:) социального конфликта. Часть этих конфликтов разыгрывается между экспертами и практиками. Последние (по причинам, в которые нет нужды вдаваться) могут прийти в негодование по поводу грандиозных претензий экспертов и сопровождающих оные конкретных социальных привилегий. Особое раздражение вызывают притязания экспертов на то, что они лучше знают конечное значение деятельности практиков, чем сами практики. Такой бунт со стороны «профанов» может вести к появлению соперничающих определений реальности, а иной раз и к возникновению новых экспертов с новыми определениями. Древняя Индия дает тому превосходные исторические иллюстрации. Брахманам, как экспертам по части предельной реальности, в огромной степени удалось распространить свои определения реальности на общество в целом. Какими бы ни были ее истоки, кастовая система была за несколько веков распространена на весь индийский субконтинент именно брахманами. Конечно, один правитель за другим приглашал брахманов в качестве «социальных инженеров» для учреждения этой системы на все новых территориях (отчасти потому, что эта система виделась как тождественная высшей цивилизации, отчасти же потому, что правители, без сомнения, видели ее огромные возможности в смысле социального контроля). Кодекс законовМану дает нам хорошее представление как о предложенном брахманами образце общества, так и весьма мирских преимуществах, полученных ими вследствие того, что они были признаны в качестве архитекторов с космическими полномочиями. Однако в такой ситуации был (194:) неизбежен конфликт между теоретиками и практиками власти. Последних представляли кшатрии, военная и княжеская каста. Эпическая литература Древней Индии, «Махабхарата» и «Рамаяна» красноречиво свидетельствуют об этом конфликте. Не случайно два великих теоретических восстания против универсума брахманов — джайнизм и буддизм — имели свое социальное размещение в касте кшатриев. Разумеется, переопределения реальности джайнистами и буддистами привели к появлению собственного персонала экспертов. Возможно, это относится и к случаю эпических поэтов, которые бросили вызов универсуму брахманов в менее всеохватывающей и изощренной форме[91].

Это приводит нас к другой, столь же важной возможности конфликта между соперничающими группами экспертов. Пока теории продолжают обладать непосредственной прагматической применимостью, все это соперничество может разрешаться средствами практической проверки. Это могут быть конкурирующие теории охоты на медведей, где у каждой группы экспертов есть свои собственные интересы.

Вопрос может быть решен сравнительно легко: достаточно посмотреть, какая теория приводит к убиению большего числа медведей. Такой возможности нет при решении вопроса о правильности, скажем, политеистической или генотеистической теории Вселенной. Теоретики, которые их придерживаются, вынуждены заменять практическую проверку абстрактной аргументацией. По самой своей природе такая аргументация не несет с собой внутренней убежденности (195:) в практическом успехе. То, что убедительно для одного, совсем не убеждает другого. Не следует винить этих теоретиков за то, что они прибегают к различным силовым подкреплениям хрупкой власти простых аргументов — скажем, побуждают правителя использовать военную мощь для навязывания собственных аргументов своим соперникам. Иными словами, определения реальности могут усиливаться с помощью полиции. Это, кстати, совсем не означает, что такие определения будут менее убедительными, чем те, что были приняты «добровольно», — власть в обществе включает власть над определением того, как будут организованы основные процессы социализации, а тем самым и власть над производством реальности. В любом случае в высшей степени абстрактные символизации (то есть крайне удаленные от конкретного опыта повседневной жизни теории) обосновываются скорее посредством социального, а не эмпирического подкрепления[94]. Можно сказать, что тем самым вновь привносится своего рода псевдопрагматизм. Опять можно сказать, что теории убеждают, поскольку они работают — работают в том смысле, что они стали стандартным, само собой разумеющимся знанием в данном обществе.

Это предполагает, что для конкуренции между соперничающими определениями реальности всегда будет некое социально-структурное основание, которое будет воздействовать, если не прямо детерминировать своим развитием исход такого соперничества. Вполне возможно, что глубокомысленные теоретические формулировки будут сочиняться чуть ли не в полной изоляции от (196:) широких движений в социальной структуре. В таком случае конкуренция соперничающих экспертов может происходить в своего рода социальном вакууме. Например, две группы дервишей-отшельников могут спорить о природе Вселенной посреди пустыни, причем никто, кроме них, ни в малейшей степени не заинтересован в этом диспуте. Но стоит той или иной точке зрения получить аудиторию в окружающем обществе, и во многом внетеоретические интересы начинают решать, каким будет исход соперничества. Различные социальные группы будут находить точки соприкосновения с конкурирующими теориями и станут их «носителями»[95]. Так, теория дервишей *А* может взывать к высшим слоям, а теория *В* — к средним слоям данного общества — по причинам, которые очень далеки от страстей, воодушевлявших первых изобретателей этих теорий. Конкурирующие группы экспертов будут связываться с этими группами «носителей», и последующая их судьба будет зависеть от исхода конфликта, который привел эти группы к принятию соответствующих теорий. Соперничающие определения реальности, таким образом, получают свое разрешение в сфере соперничающих социальных интересов, которые в свою очередь «переводятся» на язык теоретических терминов. Для социологического понимания этих процессов «честность» в субъективном отношении к рассматриваемым теориям со стороны соперничающих экспертов или их последователей представляет лишь вторичный интерес.

Когда между преданными различным предельным определениям реальности экспертами (197:) возникает не только теоретическая, но и практическая конкуренция, теория вновь прагматизируется, но вопрос о прагматическом потенциале данных теорий становится внешним; иначе говоря, прагматическое превосходство теории «доказывается» не ее внутренними качествами, но ее приложимостью к социальным интересам той группы, которая сделалась «носителем» теории. Результатом этого является огромная историческая изменчивость социальной организации групп теоретических экспертов. Здесь явно невозможна исчерпывающая типология, а потому имеет смысл бросить взгляд на некоторые наиболее общие типы.

Прежде всего существует парадигмическая возможность того, что универсальные эксперты удерживают действенную монополию на все предельные определения реальности в обществе. Такую ситуацию можно считать парадигматической, поскольку у нас есть веские основания полагать, что это типично для ранних фаз человеческой истории. Такая монополия означает, что единственная символическая традиция поддерживает данный универсум. Существовать в обществе — значит принимать эту традицию. Эксперты по традиции признаются таковыми практически всеми членами общества, и у них нет действенных конкурентов. Все эмпирически доступные нашему наблюдению примитивные общества подпадают под этот тип, а с некоторыми модификациями под него подпадает большая часть архаичных цивилизаций[96]. Это не означает, что в таких обществах нет скептиков, что все без исключения полностью интернализировали традицию. Скорее, этот скептицизм (каким бы он ни был) (198:)

не был социально организован, а потому не мог представить вызова для держателей «официальной» традиции[97].

В подобной ситуации монополистическая традиция и ее эксперты-администраторы поддерживаются унифицированной структурой власти. Те, кто занимает главные позиции во властных структурах, готовы использовать свои полномочия для навязывания традиционных определений реальности всему подвластному им населению. Потенциальные конкурирующие концептуализации универсума ликвидируются сразу же, стоит им только появиться, — они либо уничтожаются физически (тот, кто не чтит богов, должен умереть), либо интегрируются в саму традицию (универсальные эксперты могут доказать, что конкурирующий пантеон Y есть в действительности лишь другой аспект или номенклатура традиционного контекста *X).* В последнем случае, если эксперты преуспевают с такой аргументацией и конкуренция ликвидируется путем «поглощения», то традиция обогащается и дифференцируется. Конкуренция может также подвергнуться сегрегации в рамках общества, а тем самым сделаться безвредной. Например, ни один член группы завоевателей или правителей не может поклоняться богам типа *Y,* но покоренные или низшие слои могут это делать. Та же защитная сегрегация может применяться по отношению к чужестранцам или «гостям»[98].

Средневековое христианство (которое никак не назовешь первобытным или архаичным, но которое оставалось обществом с действенной символической монополией) предлагает превосходные (199:) примеры всех трех процедур ликвидации. Открытая ересь уничтожалась физически, будь ее носителем индивид (скажем, ведьма) или коллектив (вроде общины альбигойцев). В то же самое время церковь как монопольный охранитель христианской традиции была достаточно гибкой во включении в рамки традиции многообразных народных верований и практик, пока они не становились еретическим вызовом христианскому универсуму как таковому. Не так уж важно, если крестьяне возьмут какого-нибудь своего старого божка, «окрестят» его и сделают христианским святым, будут продолжать рассказывать древние истории и отмечать связанные с ними старые празднества. Иные конкурирующие определения реальности могли даже подвергаться сегрегации в рамках христианства, не считаясь ему угрозой. Наиболее важным случаем тут были, конечно, евреи, хотя сходные ситуации возникали там, где христиане и мусульмане были вынуждены жить бок о бок в мирные времена. Такого рода сегрегация оберегала также универсумы евреев и мусульман от христианского «заражения». Пока конкурирующие определения реальности удается концептуально и социально подвергать сегрегации как принадлежащие чужакам, а потому к себе не относимые, отношения с этими чужаками могут быть вполне дружественными. Трудности начинаются там, где «чуждость» прорывается и отклоняющийся универсум делается возможным в среде собственного народа. Тут традиционные эксперты готовы обратиться к огню и мечу, либо, напротив, если огня и меча не наблюдается, они могут вступить в экуменические переговоры с конкурентами. (200:)

Монополистическая ситуация такого рода предполагает высокую степень социально-структурной стабильности, и сама эта монополия играет роль структурной стабилизации. Традиционные определения реальности сдерживают социальные изменения. И наоборот, разрушение монополии, считающейся само собой разумеющейся, ускоряет социальные изменения. Поэтому нас не должно удивлять, что существует, большая связь между теми, чей интерес состоит в поддержании установившихся властных отношений и персоналом, управляющим монополистической традицией поддержания универсума. Другими словами, консервативные политические силы склонны поддерживать монополистические притязания универсальных экспертов, чьи монополистические организации в свою очередь являются политически консервативными. Исторически, большая часть этих монополий была, конечно, религиозной. Поэтому можно сказать, что церкви, понимаемые здесь как монополистические объединения экспертов, постоянно занятых религиозным определением реальности, по сути своей консервативны, стоит им преуспеть в установлении монополии в данном обществе. Со своей стороны, правящие группы, делающие ставку на поддержание политического status quo, по существу, церковны в своей религиозной ориентации и уже поэтому подозрительны ко всяким нововведениям в религиозной традиции».

Монополии трудно устанавливать или поддерживать по ряду исторических причин, как международных, так и «домашний. Борьба между конкурирующими традициями и их (201:) административным персоналом может длиться долгое время. Когда частное определение реальности соединяется с конкретным властным интересом, его можно назвать идеологией[100]. Следует подчеркнуть, что этот термин мало пользы употреблять по отношению к обсуждавшейся выше монополистической ситуации. Например, не слишком осмысленно говорить о христианстве как об идеологии в Средние века — несмотря на то, что оно имело явное политическое значение для правящих групп, — по той простой причине, что в христианском универсуме «жили» все члены средневекового общества, будь то крепостные крестьяне или их властители. В период, последовавший за индустриальной революцией, однако, возникли некоторые оправдания для того, чтобы именовать христианство буржуазной идеологией,

поскольку буржуазия использовала христианскую традицию и ее персонал в борьбе против нового класса промышленных рабочих, который в большинстве европейских стран уже не мог считаться «населяющим» христианский универсум[101]. Столь же мало смысла использовать термин «идеология», когда два различных определения реальности сталкиваются друг с другом в борьбе между различными обществами. — например, говорить о «христианской идеологии» крестоносцев и «исламской идеологии» сарацинов. Отличительные признаки идеологии, скорее, обнаруживаются там, где тот же самый целостный универсум интерпретируется по-разному в зависимости от конкретных интересов в данном обществе.

Часто идеология принимается группой, поскольку специфические теоретические элементы (202:) идеологии соответствуют ее интересам. Например, там, где обедневшая группа крестьян ведет борьбу с группой городских купцов, поработившей их с помощью денег, первую группу может сплотить религиозная доктрина, превозносящая добродетели сельской жизни, осуждающая денежную экономику и кредитную систему как нечто аморальное и вообще порицающая роскошь городской жизни.

Идеологическая «выигрышность» такой доктрины для крестьян очевидна. Неплохие иллюстрации этого можно найти в истории Древнего Израиля. Тем не менее было бы ошибочным воображать, будто взаимосвязь между заинтересованной группой и ее идеологией всегда столь логична. Каждая группа, вовлеченная в социальный конфликт, нуждается в солидарности. Идеологии порождают солидарность. Выбор конкретной идеологии необязательно основывается на внутренне присущих ей теоретических элементах, он может быть случайным. Вовсе не так уж ясно, например, какие внутренние элементы христианства сделали его политически «интересным» для определенных групп в век Константина. Скорее, христианство (первоначально идеология низшего среднего класса) использовалось властными интересами для политических целей без всякой связи с религиозным содержанием. Ничуть не хуже им могло служить что-нибудь другое — христианство просто оказалось под рукой в некий решающий момент. Конечно, стоит идеологии быть принятой данной группой (точнее, стоит конкретной доктрине стать идеологией данной группы) и она изменяется в соответствии с интересами, (203:) которые отныне должна легитимировать. Это предполагает процесс отбора и прибавления по отношению к первоначальной системе теоретических утверждений. Но нет оснований считать эти видоизменения воздействующими на принятую доктрину в целом В идеологии могут быть и такие элементы, которые никак не связаны с легитимируемыми интересами Эти элементы энергично утверждаются группой «носителей» просто потому, что она предана этой идеологии На практике это может приводить к тому, что властители будут поддерживать своих идеологических экспертов в теоретических перебранках, которые вообще не имеют ни малейшего отношения к их интересам. Хорошим примером тому может служить вовлечение Константина в христологические контроверзы того времени.

Важно помнить о том, что большинство современных обществ являются плюралистическими. Это означает, что в них есть некий центральный универсум, считающийся само собой разумеющимся в качестве такового, и различные частные универсумы, сосуществующие друг с другом и находящиеся в состоянии взаимного приспособления. Вероятно, последние также имеют некие идеологические функции, но прямой конфликт между идеологиями тут был бы заменен различной степени терпимостью и даже кооперации. Такая ситуация, вызванная сочетанием нетеоретических факторов, сталкивает традиционных экспертов с непростыми теоретическими проблемами. Осуществляя руководство традицией с многовековыми монополистическими претензиями, они вынуждены искать способы теоретической (204:) легитимации происшедшей демонополизации. Иногда они выбирают продолжение старых тоталитарных притязаний, словно ничего не произошло, но очень немногие люди готовы принять эти притязания всерьез. Что бы ни делали эксперты, плюралистическая ситуация изменяет не только социальное положение традиционных определений реальности, но и тот способ, коим они удерживаются в сознании индивидов[102].

Плюралистическая ситуация предполагает городское общество с сильно развитым разделением труда, сопутствующей высокой дифференциацией социальной структуры и большими экономическими излишками. Эти условия, явно преобладающие в современном индустриальном обществе, существовали и ранее, по крайней мере в отдельных областях предшествовавших обществ. Примером этого могут служить города позднего греко-римского периода. Плюралистическая ситуация приходит вместе с условиями быстрого социального изменения, и сам плюрализм является фактором ускорения именно потому, что способствует подрыву традиционных определений реальности, сопротивляющихся эффективным изменениям. Плюрализм способствует как скептицизму, так и нововведениям, по сути своей он имеет подрывной характер для само собой разумеющейся реальности традиционного status quo. Можно даже посочувствовать экспертам по части традиционных определений реальности, ностальгически вспоминающих прошлые времена, когда эти определения имели монополию в своей области.

Один из исторически важных типов экспертов, который в принципе возможен в любой из только (205:) что рассматривавшихся ситуаций, — это интеллектуал. Его мы можем определить как эксперта, экспертиза которого не является желательной для общества в целом[103]. Это предполагает переопределение знания vis a vis к «официальному» учению, то есть это нечто большее, чем просто отклонение в интерпретации последнего. Поэтому интеллектуал, по определению, оказывается маргинальным типом. Был ли он сначала маргиналом, чтобы затем сделаться интеллектуалом (как это было в случае со многими еврейскими интеллектуалами на современном Западе), либо его маргинальность была прямым следствием интеллектуальных аберраций (как в случае подвергнутого остракизму еретика) — нас сейчас не интересует[104]. В любом случае его социальная маргинальность выражает отсутствующую теоретическую интеграцию в универсум его общества. Он оказывается контрэкспертом в деле определения реальности. Подобно «официальному» эксперту, он делает проект общества в целом. Но если первый делает это в соответствии с институциональными программами и его проект служит их теоретической легитимации, то проект интеллектуала существует в институциональном вакууме, его социальная объективация в лучшем случае происходит в подобществе таких же интеллектуалов. Насколько подобное подобщество способно к выживанию, зависит, конечно, от структурных конфигураций общества в целом. Можно прямо сказать, что необходимым условием здесь является некая степень плюрализма.

Интеллектуал в такой ситуации располагает рядом исторически интересных альтернатив. Он (206:) может удалиться в интеллектуальное подобщество, которое может служить ему эмоциональным прибежищем и (что более важно) социальным базисом его девиантных определений реальности. Другими словами, интеллектуал может чувствовать себя «как дома» в подобществе, в отличие от всего общества, и в то же самое время он может субъективно поддерживать свои девиантные концепции, которые отвергаются обществом в целом. В подобществе же он находит других, которые рассматривают его концепции в качестве реальности. Затем он разрабатывает различные процедуры защиты этой хрупкой реальности подобщества от угроз ее уничтожения извне. На теоретическом уровне эти процедуры включают терапевтические средства защиты, которые мы обсуждали ранее. Практически самой важной процедурой будет ограничение всех значимых взаимоотношений членов этого подобщества с аутсайдерами, которые всегда несут угрозу уничтожения. Религиозная секта может служить прототипом такого рода подобщества[105]. Под покровом сектантской общины даже самые дикие девиантные концепции обретают характер объективной реальности. И наоборот, уход в секту типичен для ситуаций, когда прежние объективированные определения реальности распадаются, те есть утрачивают объективность в большом обществе. Детали этого процесса относятся к исторической социологии религии, и к ним можно добавить различные секуляризованные формы сектантства, которые являются ключевой характеристикой интеллектуалов в современном плюралистическом обществе. (207:)

Очень важной исторической альтернативой является, конечно, революция. Тут интеллектуал делает ставку на реализацию своего проекта общества в обществе. У нас нет возможности обсуждать здесь различные формы такого исторического выбора[106], но следует сделать одно важное теоретическое замечание. Подобно тому как удаляющийся от общества интеллектуал нуждается в других для помощи в поддержании его девиантных определений реальности в качестве реальности, так и революционному интеллектуалу требуются другие для подкрепления его девиантных концепций. Это требование гораздо фундаментальнее того очевидного факта, что ни один заговор не может удаться без организации. Интеллектуал-революционер должен располагать другими, которые просто поддерживают для него реальность (то есть субъективную достоверность в его собственном сознании) революционной идеологии. Все социально осмысленные определения реальности должны объективироваться в социальном процессе. Следовательно, подуниверсумы требуют подобществ в качестве их базиса объективации, а контр-определения реальности требуют контр-обществ. Разумеется, всякий практический успех революционной идеологии укрепит ее реальность в рамках подобщества и в сознании его членов. Ее реальность обретает огромные пропорции, когда целые социальные слои делаются ее «носителями». История современных революционных движений дает множество примеров превращения революционных интеллектуалов в «официальных» легитиматоров после победы такого движения[107]. Это говорит не только (208:) о значительном историческом многообразии социальных карьер интеллектуалов-революционеров, но также о том, что различные акты выбора и комбинации могут происходить в рамках индивидуальной биографии.

Ранее мы подчеркивали структурные аспекты социального существования поддерживающего универсум персонала. Иначе и невозможна никакая подлинно социологическая дискуссия. Институты и символические универсумы легитимируются живыми индивидами с конкретным местоположением в обществе и с конкретными социальными интересами. История теорий легитимации всегда есть часть истории общества в целом. Ни одна история идей невозможна в изоляции от пота и крови общей ис-

тории. Но снова нужно подчеркнуть, что из этого не следует, будто теории суть только отражения «базисных» институциональных процессов; взаимосвязь между «идеями» и поддерживающими их социальными процессами всегда является диалектической. Правильно было бы сказать, что теории сочиняются для легитимации уже существующих социальных институтов. Но случается и так, что социальные институты изменяются для того, чтобы они соответствовали уже существующим теориям, дабы сделать их еще «легитимнее». Эксперты от легитимации могут действовать как теоретики, оправдывающие status quo; но они могут оказаться и идеологами революции. Определения реальности имеют потенциал самоосуществления. Теории могут реализовываться в истории — даже в высшей степени глубокомысленные теории, каковыми они были в то время, когда впервые обдумывались их изобретателями. Карл (209:) Маркс, размышляющий в библиотеке Британского музея, вошел в пословицу как пример такой исторической возможности. Следовательно, социальное изменение всегда следует понимать в диалектической взаимосвязи с «историей идей». Как «идеалистические», так и «материалистические» способы понимания упускают из вида эту диалектику, а тем самым искажают историю. Та же самая диалектика преобладает во всеобъемлющих трансформациях символических универсумов, о которых мы говорили выше. Для социологии существенно признание того, что все символические универсумы и все легитимации — человеческие творения; их существование имеет свой фундамент в жизни конкретных индивидов и вне этих жизней не имеет никакого эмпирического статуса.

Глава III. Общество как субъективная реальность

1. Интернализация реальности

а. Первичная социализация

Так как общество существует в виде объективной и субъективной реальностей, для его адекватного теоретического понимания необходимо уяснить оба эти аспекта. Как мы уже говорили, эти аспекты получают свое собственное признание, если общество понимается как непрерывный диалектический процесс, включающий три момента: экстернализацию, объективацию и интернализацию. Поскольку нас интересует социетальный феномен, не следует считать эти моменты происходящими во временной последовательности. Скорее, общество и каждая его часть одновременно характеризуются этими тремя моментами, так что любой анализ в терминах лишь одного или двух этих моментов не будет исчерпывающим. То же самое можно сказать и в отношении отдельного члена общества, который одновременно экстернализирует себя в социальном мире и интернализирует последний как объективную (211:) реальность. Иначе говоря, быть в обществе — значит участвовать в его динамике.

Однако индивид не рождается членом общества. Он рождается с предрасположенностью к социальности и затем становится членом общества. Поэтому в жизни каждого индивида существует временная последовательность его вхождения в орбиту социетальной диалектики. Отправной пункт этого процесса — интернализация: непосредственное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения, то есть как проявления субъективных процессов, происходящих с другими, благодаря чему этот факт становится субъективно значимым для меня самого. Это не значит, что я хорошо понимаю другого. На самом деле я могу неправильно его понять; он смеется в приступе истерики, а мне его смех кажется проявлением веселья. Но тем не менее его субъективность объективно доступна мне и становится значимой для меня, независимо от того, совпадают ли наши субъективные процессы. Полное совпадение двух субъективных значений и обоюдное знание этого совпадения предполагает сигнификацию, которая уже обсуждалась выше. Однако в основе интернализации (используемой в наиболее общем смысле, которого мы здесь придерживаемся) лежит как сигнификация, так и более сложные формы интернализации. Точнее, интернализация в этом общем смысле — основа понимания, во-первых, окружающих меня людей, а во-вторых, мира как значимой и социальной реальности[1].

Такое понимание возникает не вследствие самостоятельной работы отдельных индивидов по (212:) созданию значений, а в результате «перенимания-от-другого» того мира, в котором другие уже живут. Конечно, «перенимание-от-другого» само по себе есть, в сущности, исходный процесс, присущий любому человеческому организму. И мир, который в свое время был «перенят-от-другого», может быть впоследствии творчески видоизменен или (что менее вероятно) даже заново создан. В любом случае при сложной форме интернализации я «понимаю» не только мимолетные субъективные процессы другого, но и мир, в котором он живет и который становится моим собственным миром. Это предполагает, что он и я живем в одно время, что нас объединяет обширная перспектива, в которой последовательность ситуаций соединена в интерсубъективный мир. Теперь мы не только понимаем определения друг друга, касающиеся тех ситуаций, в которых мы оба участвуем, но и взаимно

определяем их. У нас возникает связь мотиваций, распространяющихся на будущее. Но что важнее всего — теперь между нами происходит постоянная непрерывная идентификация. Мы не только живем в одном и том же мире, мы участвуем в бытии друг друга.

Лишь когда индивид достигает подобной степени интернализации, он становится членом общества. Онтогенетический процесс, с помощью которого это происходит, называется социализацией. И ее можно определить как всестороннее и последовательное вхождение индивида в объективный мир общества или в отдельную его часть. Первичная социализация есть та первая социализация, которой индивид подвергается в детстве и благодаря которой он становится членом (213:) общества. Вторичная социализация — это каждый последующий процесс, позволяющий уже социализированному индивиду входить в новые сектора объективного мира его общества. Можно пока оставить в стороне особый вопрос, касающийся приобретения знания объективного мира обществ, отличающихся от того общества, членами которого мы впервые становимся, а также вопрос относительно процесса интернализации мира в качестве реальности — процесса, который (по крайней мере внешне) имеет определенное сходство как с первичной, так и с вторичной социализацией, но структурно не тождественный ни той, ни другой[2].

Очевидно, что первичная социализация обычно является наиболее важной для индивида и что основная структура любой вторичной социализации будет сходна со структурой первичной социализации. Каждый индивид рождается в объективной социальной структуре, в рамках которой он встречает значимых других, ответственных за его социализацию[3]. Эти значимые другие накладывают на него свой отпечаток. Их определения его ситуации становятся для него объективной реальностью. Так что он оказывается не только в объективной социальной структуре, но и в объективном социальном мире. Значимые другие, которые выступают посредниками между ним и этим миром, модифицирует последний в процессе его передачи. Они выбирают те или иные аспекты этого мира в зависимости от того места, которое они занимают в социальной структуре, и от своих индивидуальных, биографических характерных особенностей. И социальный мир предстает перед (214:) индивидом в «отфильтрованном» виде, пройдя двойной отбор. Например, ребенок из низших слоев впитывает не просто перспективу низшего класса на социальный мир, но перспективу, окрашенную индивидуальным восприятием его родителей (или кого бы то ни было еще, кто отвечает за его первичную социализацию). Одна и та же перспектива низшего класса может вызвать различные чувства: удовлетворенность, покорность, горькую злобу, зависть, неистовое бунтарство. Следовательно, ребенок, происходящий из низших классов, будет жить совершенно иначе не только в сравнении с ребенком — выходцем из высших классов, но и в сравнении с другим ребенком из низшего класса[4].

Вряд ли стоит добавлять, что первичная социализация представляет собой нечто гораздо большее, чем просто когнитивное обучение. Обстоятельства, в которой она происходит, сопряжены с большой эмоциональной нагрузкой. И есть достаточные основания считать, что без такой эмоциональной привязанности к значимым другим процесс обучения был бы весьма затруднителен, если вообще возможен[5]. Ребенок идентифицирует себя со значимыми другими тем или иным эмоциональным способом. Но сколь бы ни были различны эти способы, интернализация происходит лишь в той степени, в какой имеет место идентификация. Ребенок принимает роли и установки значимых других, то есть интернализирует их и делает их своими собственными. Благодаря этой идентификации со значимыми другими ребенок оказывается в состоянии идентифицировать себя, приобретая субъективно понятную (215:) и благовидную идентичность. Другими словами, Я — это рефлективная сущность, отражающая установки, принятые по отношению к ней прежде всего со стороны значимых других[6]; индивид становится тем, кем он является, будучи направляем значимыми другими. Процесс этот не является односторонним и механическим. Он предполагает диалектическую связь между идентификацией со стороны других и самоидентификацией, между объективно предписанной и субъективно установленной идентичностями. Эта диалектика, о наличии которой можно говорить всякий раз, когда индивид идентифицирует себя со значимыми другими, — оказывается, как уже отмечалось выше, партикуляризацией в индивидуальной жизни той общей диалектики, которая характерна для общества в целом и которую мы уже обсуждали.

Хотя детали этой диалектики, безусловно, имеют огромное значение для социальной психологии, в наши задачи не входит обсуждение ее применения в социально-психологической теории[7]. Для нас наибольшую важность представляет тот факт, что индивид принимает не только роли и установки других, но в ходе этого процесса он принимает и их мир. В самом деле, идентичность объективно определяется как размещение в определенном мире, и она может быть субъективно усвоена лишь наряду с этим миром. Иначе говоря, любые идентификации возможны в пределах горизонтов, открывающихся особым социальным миром. Ребенок учится тому, что он тот, как его зовут. Каждое имя предполагает терминологию (номенклатуру), которая в свою очередь подразумевает (216:) определенное социальное размещение[8]. Иметь данную идентичность — значит занимать особое место в мире,

предписываемое определенными правилами. В той мере, в какой эта идентичность субъективно усваивается ребенком («Я — Джон Смит»), настолько же усваивается и миром, с которым эта идентичность соотносится. Субъективное присвоение идентичности и субъективное присвоение социального мира — лишь различные аспекты того же самого процесса интернализации, который опосредуется теми же самыми значимыми другими.

Благодаря первичной социализации в сознании ребенка происходит абстрагирование от ролей и установок конкретных других до ролей и установок вообще. Например, при интернализации норм возможен прогресс в рассуждении от суждения типа: «Мама сердится на меня сейчас» до такого, как «Мама сердится на меня всякий раз, когда я разливаю суп». Поскольку такие значимые другие, как отец, бабушка, старшая сестра и тому подобные, также придерживаются негативной установки матери на разливание супа, эта норма приобретает всеобщность и распространяется теперь на остальных субъектов. Решающий этап наступает, когда ребенок осознает, что все — против разливания супа, и норма обобщается в суждении: «Человек не должен разливать суп». При этом под «человеком» понимается он сам как часть той общности, которая в принципе включает все общество в той степени, в какой оно оказывается значимым для ребенка. Это абстрагирование от ролей и установок конкретных значимых других называется обобщенным другим[9]. (217:)

Его формирование в сознании означает, что индивид теперь идентифицируется не только с конкретными другими, но и со всеобщностью других, то есть с обществом. Лишь благодаря этой обобщенной идентификации его собственная самоидентификация приобретает стабильность и непрерывность. Теперь у него есть идентичность не только по отношению к тому или иному значимому другому, но и идентичность вообще, которая субъективно воспринимается как одна и та же, независимо от того, с какими другими — значимыми или нет — он сталкивается. Эта новая целостная идентичность объединяет в себе все самые различные интернализированные роли и установки, включающие среди многих других вещей и самоидентификацию в качестве того, кто не проливает суп.

Формирование в сознании обобщенного другого — решающая фаза социализации. Она включает интернализацию общества как такового, а значит, и устанавливаемой объективной реальности, и в то же время она включает субъективное установление целостной идентичности. Общество, идентичность и реальность выкристаллизовываются в сознании субъекта в том же самом процессе интернализации. Эта кристаллизация происходит наряду с интернализацией языка. В самом деле, по причинам, понятным из анализа языка, проведенного выше, язык представляет собой наиболее важную часть и наиболее важный инструмент социализации.

Когда обобщенный другой выкристаллизовался в сознании, устанавливается симметричная связь между объективной и субъективной (218:) реальностями. То, что реально «извне», соответствует тому, что реально «внутри». Объективная реальность может быть легко «переведена» в субъективную реальность и наоборот. И, конечно, язык — главное средство выражения и распространения этого непрерывного процесса перевода в обоих направлениях. Следует, однако, отметить, что симметрия между объективной и субъективной реальностями не может быть полной. Обе реальности соответствуют друг другу, но они не могут быть одинаково протяженными во времени или пространстве. Более «доступной» всегда оказывается объективная реальность, чем актуально интернализированная во всяком индивидуальном сознании, хотя бы потому, что сущность и содержание социализации определяются социальным распределением знания. Ни один индивид не интернализирует всю совокупность того, что объективировано в обществе в качестве реальности, даже если общество и его мир относительно просты. С другой стороны, всегда существуют такие элементы субъективной реальности, которые обязаны своим происхождением не социализации — как, например, осознание своего собственного тела до и независимо от принятых в данном обществе представлений о нем. Субъективная биография не является полностью социальной. Индивид воспринимает себя существующим в обществе и вне его[10]. Это значит, что симметрия между объективной и субъективной реальностями никогда не бывает статичной, раз и навсегда установленной. Она всегда должна создаваться и воссоздаваться in actu. Иначе говоря, взаимосвязь между индивидуальным и объективным (219:) социальным мирами напоминает непрерывное балансирование. Антропологические корни этого явления — те же самые, что уже рассматривались в связи с особым положением человека в животном царстве.

При первичной социализации нет никаких проблем с идентификацией, поскольку нет выбора значимых других. Общество предоставляет тому, кто должен пройти социализацию, определенную совокупность значимых других, которых он должен принять в качестве таковых, не имея возможности выбрать других. Hic Rhodus, hic salta. Родителей не выбирают. Один из недостатков ситуации, в которой оказывается ребенок, состоит в том, что, хотя ребенок не вполне пассивен в процессе социализации, но именно взрослые диктуют ему правила игры. Ребенок может играть в игру с энтузиазмом или со скрытым сопротивлением. Но, увы, никакой другой игры нет. И это имеет важное следствие. Так как у ребенка нет выбора значимых других, его идентификация с ними оказывается квазиавтоматиче-

ской. По этой же причине его интернализация их особой реальности является квазинеизбежной. Ребенок интернализирует мир своих значимых других не как один из многих возможных миров, а как единственно существующий и единственно мыслимый, как мир tout court. Именно поэтому мир, интернализируемый в процессе первичной социализации, гораздо прочнее укоренен в сознании, чем миры, интернализируемые в процессе вторичной социализации. Однако, как бы ни было первоначальное ощущение неизбежности ослаблено последующими разочарованиями, воспоминание о неповторимой (220:) определенности первых проблесков реальности все еще остается присущим первому миру детства Так что в результате первичной социализации происходит то, что (в ретроспективе, конечно) может считаться самой большой шуткой, сыгранной обществом с индивидом, — когда создается впечатление необходимости от того, что на самом деле — лишь цепь случайностей, и вместе с тем становится осмысленным сам факт его рождения.

Понятно, что специфическое содержание, интернализируемое в процессе первичной социализации, в разных обществах будет различным. Но везде есть нечто общее. Это язык, который должен быть интернализирован в первую очередь. Вместе с языком и посредством языка различные мотивационные и интерпретационные схемы интернализируются в качестве институционально определенных — например, желание действовать как храбрый маленький мальчик предполагает разделение мальчиков на храбрых и трусливых. Эти схемы снабжают ребенка институционализированными программами для повседневной жизни. Причем некоторыми он может воспользоваться сразу же, а другие — касающиеся ожидаемого поведения — предназначены для более поздних биографических ступеней. К примеру, храбрость может понадобиться ему, чтобы справиться с повседневными трудностями и невзгодами и подвергнуть испытаниям свою волю, но она может понадобиться ему и позднее, когда его будут посвящать в воины или когда он, возможно, будет призван богом. Эти программы, которые используются сразу же или (221:) впоследствии, способствуют разграничению одной идентичности от идентичности других (скажем, таких, как девочки, мальчики-рабы или мальчики из другого клана). И наконец, по крайней мере в зачаточной форме, происходит интернализация аппарата легитимации; ребенок узнает, «почему» программы таковы, каковы они есть. Кто-то должен быть храбрым, потому что хочет стать настоящим человеком, кто-то должен совершить ритуалы, дабы боги не разгневались на него; кто-то должен быть предан вождю, ибо лишь в таком случае боги поддержат его в минуту опасности, и так далее и тому подобное.

Значит, в процессе первичной социализации конструируется первый мир индивида. Присущее ему особое качество устойчивости, хотя бы отчасти, объясняется неизбежностью взаимосвязи индивида с его самыми первыми значимыми другими. Так что мир детства в его светлой реальности способствует появлению ситуации. Мир детства массивно и несомненно реален[11]. Очевидно, на этой стадии развития сознания и не может быть иначе. Лишь позднее индивид сможет позволить себе роскошь хоть чуть-чуть усомниться. И, вероятно, эта необходимость в протореализме в процессе познания мира является как филогенетической, так и онтогенетической[12].

В любом случае мир детства сконструирован таким образом, чтобы постепенно внушить индивиду номическую структуру, которая может дать ему уверенность в том, что «все хорошо» — вероятно, это наиболее употребительная фраза, которую матери говорят своим плачущим детям И когда впоследствии обнаружится, что (222:) некоторые вещи далеки от этого «все хорошо», это вызовет больший или меньший шок в зависимости от обстоятельств. Но так или иначе мир детства в ретроспективе должен сохранить свою особую реальность. Он все равно остается «домашним миром», как бы далеко от него ни удалялись в более взрослой жизни туда, где вообще не чувствуешь себя как дома.

Первичная социализация предполагает знакомство с социально предопределенным ходом событий. В возрасте *A* ребенок должен изучать *X,* в возрасте *B* он должен изучать *Y,* и так далее. Каждая такая программа в той или иной степени содержит социальное признание биологического роста и дифференциации. Тем самым каждая программа в любом обществе должна признавать, что нельзя надеяться научить годовалого ребенка тому, что умеет трехлетний. Кроме того, большинство программ должно определять разное содержание для мальчиков и девочек. Конечно, такое минимальное признание со стороны общества обусловлено биологическими фактами. Однако, помимо этого, существует огромное социально-историческое многообразие в определении стадий последовательности обучения. То, что считается детством в одном обществе, может с таким же успехом считаться зрелостью в другом. И социальное значение детства может быть совершенно различным в разных обществах — например, в терминах эмоциональных качеств, моральной ответственности или интеллектуальных способностей. Современная западная цивилизация (по крайней мере до появления фрейдизма) была склонна считать детей от природы (223:) «невинными» и «неиспорченными»; в других обществах они считаются «по природе грешными и нечистыми», отличающимися от взрослых лишь силой и пониманием. Аналогичные различия наблюдались и по части уголовной ответственности, наличия у детей сексуальной активности, божественного вдохновения и т.д. Очевидно, что такие различия в со-

циальном определении детства и его стадий должны были оказывать влияние на программу обучения[13].

На характер первичной социализации оказывают свое воздействие и требования, связанные с передачей запаса знания. Для понимания одних легитимации может потребоваться более высокая степень лингвистической сложности, чем для понимания других. К примеру, можно догадаться, что ребенку понадобится меньше слов для понимания того, что он не должен мастурбировать, так как это не нравится его ангелу-хранителю, чем для того, чтобы он понял доводы, связанные с тем, что мастурбация будет мешать его сексуальной адаптации впоследствии. Требования всестороннего институционального порядка и дальше будут влиять на первичную социализацию. Различные умения требуются в разном возрасте в том или ином обществе и даже в разных секторах одного и того же общества. Возраст в одном обществе, считающийся подходящим, для того чтобы ребенок умел водить машину, в другом может быть возрастом, когда ему полагается убить своего первого врага. Ребенок из высшего класса может познакомиться с «правдой жизни» в том возрасте, когда ребенок из низшего класса уже в некоторой степени овладел техникой аборта. (224:)

Или ребенок из высшего класса может пережить первые волнения патриотических чувств к тому времени, когда его современник из низших классов впервые почувствует ненависть к полиции и ко всему, на страже чего она стоит.

Первичная социализация завершается, когда в сознании индивида укоренено понятие обобщенного другого и все, что его сопровождает. С этого момента он становится действительным членом общества и субъективно обладает своим Я и миром. Но эта интернализация общества, идентичность и реальность не являются раз и навсегда решенным делом. Социализация никогда не бывает полной и никогда не завершается, что ставит перед нами следующие проблемы. Во-первых, как реальность, интернализируемая в ходе первичной социализации, поддерживается в сознании. А во-вторых, как происходят дальнейшие интернализации или вторичные социализации в последующей биографии индивида. Мы будем обсуждать эти проблемы в обратном порядке.

б. Вторичная социализация

Можно представить себе общество, где по окончании первичной социализации больше не будет никакой социализации. Конечно, такое общество должно было бы иметь очень простой запас знания. Все знание было бы общепризнанным и релевантным для всех с несколько различными перспективами на него у разных индивидов. Хотя такая конструкция полезна для определения крайнего случая, нет ни одного общества, известного нам, где бы не было хотя бы какого-то разделения труда и соответственно хотя бы (225:) незначительного социального распределения знания, а в таком случае вторичная социализация становится необходимой.

Вторичная социализация представляет собой интернализацию институциональных или институционально обоснованных «подмиров». Поэтому степень и характер определяются сложностью разделения труда и соответствующего ему социального распределения знания. Конечно, общепризнанное и релевантное для всех знание также может быть социально распределено — например, в форме классовых «версий». Но особо нам здесь хотелось бы указать на социальное распределение «специального знания», которое возникает в результате разделения труда и «носители» которого институционально определены. Если забыть на время о других ее измерениях, можно сказать, что вторичная социализация есть приобретение специфическо-ролевого знания, когда роли прямо или косвенно связаны с разделением труда. Хотя для такого узкого определения и есть некоторые оправдания, оно никоим образом не является исчерпывающим. Вторичная социализация требует приобретения специфическо-ролевого словаря, что означает прежде всего интернализацию семантических полей, структурирующих обыденные интерпретации и поведение в рамках институциональной сферы. Кроме того, требуются «невыразимое словами понимание», оценки, эмоциональная окраска этих семантических полей. «Подмиры», интернализируемые в процессе вторичной социализации, в основном представляют собой частичные реальности, в отличие от «базисного мира», приобретенного в процессе (226:) первичной социализации. Однако они тоже представляют собой более или менее целостные реальности, характеризующиеся нормативными, эмоциональными и когнитивными компонентами. Более того, они также требуют хотя бы в зачаточной форме аппарата легитимации, зачастую сопровождающегося ритуальными или материальными символами. Например, может возникнуть дифференциация между пехотой и кавалерией. Кавалерия должна будет пройти специальную подготовку, включающую, скорее всего, исключительно физические умения, необходимые для того, чтобы управляться с военными лошадьми. Язык кавалерии будет совершенно иным, чем язык пехоты. Его терминология будет создаваться на основе его связи с лошадьми, их свойствами, назначением и превратностями кавалерийской жизни — всего того, что не имеет никакого отношения к пехотинцу. Язык кавалерии будет иным не только в инструментальном отношении. Разгневанный пехотинец клянется своими боль-

ными ногами, тогда как кавалерист вспоминает спину своей лошади. Иначе говоря, совокупность образов и аллегорий создается на основе кавалерийского языка. Этот специфическо-ролевой язык интернализируется индивидом in toto в процессе его подготовки к конному бою. Он становится кавалеристом, не только приобретая необходимые умения, но и благодаря пониманию и использованию кавалерийского языка. Значит, он может общаться с друзьями-кавалеристами при помощи иносказаний, полных значения для них, но совершенно непонятных пехоте. Само собой разумеется, что этот процесс интернализации включает (227:) субъективную идентификацию с ролью и соответствующими ей нормами типа: «Я — кавалерист», «Кавалерист никогда не позволит врагу увидеть хвост своей лошади», «Никогда не давайте женщине забыть ощущение шпор», «Быстрый всадник на войне быстр и в игре» и т.п. По мере возникновения надобности эта совокупность значений будет поддерживаться легитимациями самого разного уровня, от простых афоризмов, подобных вышеупомянутым, до сложных мифологических конструкций. И наконец, могут возникать самые разные репрезентативные церемонии и физические объекты, скажем, ежегодный праздник божества лошади, когда весь провиант кладется на спину лошади, и новички, которых посвящают в кавалеристы, получают в качестве фетишей конские хвосты, которые с этой поры они должны носить на шее.

Характер вторичной социализации зависит от статуса связанной с ней системы знания, в рамках символического универсума в целом. Необходима тренировка, чтобы научиться управлять лошадью, запряженной в телегу с навозом, или чтобы верхом сражаться в бою. Однако общество, которое сводит использование лошадей только к перевозке телег с навозом, вряд ли будет заниматься приукрашиванием этой деятельности сложными ритуалами или фетишизмом; персонал, на который возложена эта задача, вряд ли будет глубоко идентифицировать себя с этой ролью; а легитимации как таковые будут, вероятно, компенсаторного характера. Таким образом, существует огромное социально-историческое многообразие представлений, содержащихся во вторичной социализации[14]. (228:)

Формальные процессы вторичной социализации детерминированы ее фундаментальной проблемой, состоящей в том, что вторичная социализация всегда предполагает предшествующий ей процесс первичной социализации. Это значит, что приходится иметь дело с уже сформировавшимся Я и уже интернализированным миром. Нельзя сконструировать субъективную реальность ex nihilo. Проблема в том и заключается, что уже интернализированная реальность имеет тенденцию продолжать свое существование. Любое новое содержание, которое теперь нужно интернализировать каким-то образом, должно накладываться на уже существующую реальность. Поэтому возникает проблема согласованности между первоначальной и новой интернализациями. В разных случаях эта проблема может иметь более или менее трудные решения Однако, после того как я узнал, что те или иные непристойности предосудительны для пешего, могут понадобиться кое-какие объяснения, чтобы считать их обязательными для кавалериста. Для установления и поддержания логичности (последовательности и согласованности) вторичной социализации предполагается использование концептуальных процедур, интегрирующих различные системы знания.

В процессе вторичной социализации биологические ограничения становятся менее важными для последовательности процесса обучения, которая теперь устанавливается в терминах внутренних свойств приобретаемого знания, то есть в терминах основополагающей структуры этого знания. Например, для того чтобы научиться определенной технике охоты, сначала нужно научиться (229:) горному восхождению; или для того, чтобы изучить дифференциальное исчисление, сначала нужно выучить алгебру. Последовательностью процесса обучения можно манипулировать, исходя из законных интересов персонала, в ведении которого находится данная система знания. Например, может быть общепринято, что прежде, чем учиться предсказывать будущее по полету птиц, следует научиться гадать по внутренностям животного, что следует иметь диплом об окончании высшей школы, чтобы можно было поступить в школу бальзамировщиков, или что нужно сдать экзамен по гэльскому языку, чтобы занять пост на гражданской службе в Ирландии. Эти условия оказываются внешними по отношению к знанию, требующемуся для исполнения ролей предсказателя, бальзамировщика или ирландского гражданского служащего. Они институционально установлены, чтобы повысить престиж этих ролей или чтобы отвечать другим идеологическим интересам. Начальной школы может быть вполне достаточно для понимания учебного курса бальзамировщиков, а ирландские гражданские служащие продолжают свои обычные дела на английском языке. Может даже статься, что последовательность обучения, которой манипулируют таким образом, дисфункциональна в практическом отношении. Например, может быть оговорено, что подготовка, которую дает колледж в «общей культуре», должна предшествовать профессиональной подготовке социологов-исследователей, хотя фактически они могли бы эффективнее заниматься своей текущей деятельностью, если бы не были обременены «культурой» такого рода. (230:) [??? – *Е. В.*]

В то время как первичная социализация не может происходить без эмоционально заряженной идентификации ребенка с его значимыми другими, вторичная социализация по большей части может

обойтись без таковой и эффективно протекать лишь на фоне взаимной идентификации, которая является составной частью любой коммуникации между людьми. Грубо говоря, необходимо любить свою мать, но не учителя. Социализация в более взрослой жизни обычно начинается для того, чтобы справиться с эмоциональными воспоминаниями детства, с целью радикальной трансформации субъективной реальности индивида. С этим связаны особые проблемы, которые мы будем анализировать немного позднее.

В процессе первичной социализации ребенок воспринимает своих значимых других не как институциональных функционеров, но как посредников между ним и реальностью tout court. Ребенок интернализирует мир своих родителей как мир, а не как мир, соответствующий определенному социальному контексту. Некоторые из кризисов, переживаемых индивидом по окончании первичной социализации, бывают вызваны осознанием того, что мир родителей — не единственный из существующих и имеет весьма специфическое социальное размещение, возможно даже имеющее уничижительное значение. Например, взрослый ребенок начинает понимать, что мир, который представляют его родители, — тот самый мир, который раньше считался им само собой разумеющимся в качестве неизбежной реальности, — оказывается, в сущности, миром низшего класса, необразованных крестьян, южан. В процессе (231:) вторичной социализации, как правило, усваивается институциональный контекст. Нет нужды говорить, что это необязательно означает глубокое понимание всех проявлений институционального контекста. Однако, если использовать тот же пример, ребенок-южанин воспринимает своего школьного учителя в качестве институционального функционера таким образом, каким никогда не воспринимает своих родителей, и понимает роль учителя как репрезентацию специфических институциональных значений, присущих нации, а не региону, миру национального среднего, а не низшего — как у него самого — класса, городу, а не деревне. Следовательно, социальное взаимодействие между учителями и учениками может быть формализовано. Учителям не надо быть значимыми другими в любом смысле слова. Они — институциональные функционеры, формальным предназначением которых является передача социального знания. При вторичной социализации роли характеризуются высокой степенью анонимности, то есть они весьма удалены от их индивидуальных исполнителей. То же самое знание, которое дает учитель, может быть передано и другим. Любой функционер подобного типа сможет передавать такого рода знание. Конечно, можно тем или иным способом субъективно различать индивидуальных функционеров (как более или менее конгениальных, как лучших или худших учителей арифметики и т.д.), но в принципе они — взаимозаменяемы. Конечно, формальность и анонимность связаны с эмоциональным характером социальных отношений во вторичной социализации. Однако наиболее (232:) важным их последствием является то, что содержание, которое усваивается в процессе вторичной социализации, наделяется качеством гораздо меньшей субъективной неизбежности, чем содержание первичной социализации. Поэтому акцент реальности знания, которое интернализируется в процессе вторичной социализации, гораздо легче не принимать в расчет (то есть субъективное ощущение того, что эти интернализации реальны, менее устойчиво). Можно вызвать сильный шок, если разрушить массивную реальность, интернализируемую в раннем детстве; гораздо легче разрушать реальности, интернализируемые позднее. Кроме того, сравнительно легко отказаться от реальностей вторичных интернализации. Волей-неволей ребенок живет в мире, определяемом его родителями, но он может с радостью покинуть мир арифметики, как только выйдет из класса. Это дает возможность для обособления части Я — и сопутствующей ей реальности — как соответствующей лишь рассматриваемой специфическо-ролевой ситуации. И тогда индивид устанавливает дистанцию между целостным Я и его реальностью, с одной стороны, и специфическо-ролевым частичным Я и его реальностью — с другой[15]. Это очень важно и становится возможным лишь по завершении первичной социализации. Короче говоря, ребенку легче «спрятаться» от учителя, чем от своей матери. И наоборот, можно сказать, что развитие этой способности «прятаться» само по себе есть важный аспект взросления.

Акцент реальности знания, интернализируемого в процессе первичной социализации, дан (233:) квазиавтоматически. В процессе вторичной социализации он должен быть усилен с помощью особых педагогических техник «возвращения индивида домой». Эта фраза наводит на размышления. Первоначальная реальность детства — это «дом». Он утверждается в качестве такового неизбежно и, так сказать, «естественно». По сравнению с ним все более поздние реальности являются «искусственными». Так, школьный учитель старается придать «домашний характер» содержанию, которое он передает ученикам, делая его живым (то есть делая его таким же живым, как «домашний мир» ребенка), релевантным (то есть связывая его с уже присутствующими в «домашнем мире» релевантными структурами) и интересным (то есть побуждая ребенка быть внимательным и переключаться с «естественных» объектов на более «искусственные»). Такие маневры необходимы, поскольку интернализированная реальность прочно находится «в процессе» новых интернализации. Степень и определенный характер этих педагогических техник будут различными, как и мотивации индивида, необходи-

мые для приобретения нового знания. Чем в большей степени эти техники делают субъективно вероятной последовательность между первоначальными и новыми элементами знания, тем с большей легкостью они приобретают акцент реальности. Кто-то учит второй язык, основываясь на само собой разумеющейся реальности его «материнского языка». Кто-то в течение длительного времени постоянно переводит на свой родной язык, приобретая какие-то элементы нового языка. Только таким образом новый язык начинает приобретать какую бы (234:) то ни было реальность. Когда эта реальность утверждается в своих правах, потихоньку становится возможным отказ от обратного перевода. Теперь этот кто-то может «думать» на новом языке. Тем не менее это редкость, когда язык, выученный позднее, приобретает статус столь же неизбежной, самоочевидной реальности, что и первый язык, выученный в детстве. Отсюда происходит эмоциональное свойство «материнского языка». Mutatis mutandis, те же самые характеристики, которые возникают в «домашней» реальности и которые связаны с ней, пока происходит обучение, но постепенно разрывающие эту связь, соответствуют другим последовательностям обучения в процессе вторичной социализации.

Факты, свидетельствующие о том, что процессы вторичной социализации не предполагают высокой степени идентификации, а содержание этих процессов не обладает качеством неизбежности, могут иметь практическую пользу, поскольку допускают такую последовательность обучения, которая будет рациональной и эмоционально контролируемой. Но так как субъективная реальность содержания такого типа интернализации будет хрупкой и ненадежной в сравнении с интернализациями первичной социализации, в некоторых случаях считается необходимой разработка особой техники, для того чтобы существовала хоть какая-то идентификация и неизбежность. Потребность в такой технике может быть либо внутренней, возникающей в процессе обучения и относящейся к содержанию интернализации, либо она может возникать ради удовлетворения законных интересов, имеющихся у персонала, (235:) под руководством которого осуществляется данный процесс социализации. Например, индивид, который хочет стать искусным музыкантом, должен довольно глубоко погрузиться в свой предмет, что совершенно не обязательно для индивида, который учится на инженера. Инженерное образование можно получить в процессе формального, весьма рационального, эмоционально нейтрального обучения. Музыкальное же образование обычно включает более высокую степень идентификации с маэстро и гораздо более глубокое погружение в реальность музыки. Это различие — результат внутренних различий между инженерным и музыкальным знанием, а также между образами жизни, соответствующими этим двум системам знания. Профессиональный революционер тоже нуждается в неизмеримо большей степени идентификации и неизбежности, чем инженер. Однако здесь необходимость является следствием не внутренних свойств самого знания, которое может быть достаточно простым и небогатым по содержанию, но личных обязательств революционера в контексте обширных интересов революционного движения. Иногда необходимость в усилении такой техники может быть следствием внутренних и внешних факторов, примером чего является социализация религиозного персонала.

Применяющиеся в таких случаях техники предназначены для увеличения эмоциональной нагрузки, сопутствующей процессу социализации. Обычно они включают институционализацию тщательно разработанного процесса инициации, в ходе которого индивид должен полностью (236:) посвятить себя интернализируемой реальности. Когда этот процесс требует подлинной трансформации «домашней» реальности индивида, начинают копировать, насколько это возможно, характер первичной социализации, что будет показано далее. Но даже в случае неполной трансформации вторичная социализация сопровождается эмоциональной нагрузкой в той степени, в какой погружение в новую реальность и преданность ей институционально определены как необходимые. Отношение индивида к социализирующему персоналу соответственно становится «значимым», то есть этот персонал приобретает характер значимых других по отношению к социализируемому индивиду. Теперь индивид полностью вверяется новой реальности. Он «отдается» музыке, революции, вере не только отчасти, но всей своей жизнью. Понятно, что готовность жертвовать собой — последний штрих такого рода социализации.

Важным обстоятельством, которое может способствовать подобной интенсификации, представляется конкуренция между персоналом различных институтов, ответственных за определение реальности. В случае революционного воспитания проблема заключается в социализации индивида в терминах контр-определения реальности, то есть определения реальности, которое противостоит определениям реальности «официальных» легитиматоров общества. Точно так же будет иметь место интенсификация социализации музыканта в обществе, в котором сильна конкуренция эстетических ценностей музыкального сообщества. Например, можно предположить, что (237:) музыкант, получающий свою специальность в современной Америке, должен посвятить себя музыке с такой эмоциональной силой, которая была бы необязательна в Вене прошлого века именно потому, что в американской ситуации сильна конкуренция в том, что кажется субъекту «материалистическим» миром или миром

«массовой культуры». Подобно этому религиозное образование в плюралистической ситуации нуждается в «искусственной» технике подчеркивания реальности, что совсем не обязательно в ситуации религиозной монополии. В известном смысле еще «естественно» стать католическим священником в Риме, но не в Америке. Следовательно, американские теологические семинарии должны решать проблему «ускользания реальности» и разрабатывать технику «подкрепления» этой самой реальности. Неудивительно, что они добиваются успеха, посылая на время в Рим своих наиболее обещающих студентов.

Подобные вариации могут существовать в одном и том же институциональном контексте, в зависимости от задач, которые должны решать различные категории персонала. Например, обязательства перед войсками, которые ест у кадровых офицеров, сильно отличаются от тех, которые есть у призывников. И этот факт принимают во внимание в процессе соответствующей подготовки. Точно так же требуются различные обязательства по отношению к институциональной реальности от руководящего персонала и от низшего эшелона «белых воротничков», от психоаналитика и от социального работника-психиатра и т.д. Представитель исполнительной власти (238:) должен быть «политически благоразумным», что совершенно не обязательно для начальника машинописного бюро, «дидактический анализ» необходим для психоаналитика и лишь желателен для социального работника и т.д. Так что существуют крайне различные системы вторичной социализации в сложных институтах, иногда очень чутко приспосабливающиеся к различным требованиям разных категорий институционального персонала[16].

Институциональное распределение знания между первичной и вторичной социализациями зависит от сложности социального распределения знания. До тех пор, пока оно является относительно простым, можно использовать одни и те же институциональные средства как в первичной, так и во вторичной социализации и в значительной степени продолжать их использование впоследствии. Если распределение знания является весьма сложным, могут разрабатываться специальные механизмы вторичной социализации со своим специально подготовленным для данных воспитательных задач персоналом. Если специализация знания достаточна, но не слишком велика, можно использовать различные сочетания средств и последовательностей процесса социализации. В последнем случае, к примеру, может быть установлено, что определенного возраста мальчик должен перебираться из жилища своей матери в жилище воинов, где он должен будет пройти подготовку, чтобы стать всадником. В этом случае нет нужды в наставниках, целый день занимающихся его воспитанием. Более опытный всадник может научить более молодых. (239:)

Конечно, самая лучшая иллюстрация вторичной социализации, происходящей при содействии вспомогательных специализированных средств, — это развитие современного образования. Падение роли и места семьи в процессе вторичной социализации слишком хорошо известно, чтобы заниматься здесь рассмотрением этого вопроса.

в. Поддержание и трансформация субъективной реальности

Так как социализация никогда не бывает полной, а интернализированное в ней содержание сталкивается с постоянной угрозой по отношению к его субъективной реальности, то всякое жизнеспособное общество должно разрабатывать процедуры поддержки для сохранения известной симметрии между объективной и субъективной реальностями. Мы уже обсуждали эту проблему в связи с легитимацией. Здесь мы обращаем внимание более на субъективную, чем на объективную реальность; на реальность, уловленную индивидуальным сознанием, чем на институционально определенную реальность.

В первичной социализации реальность интернализируется как нечто неизбежное. Интернализация может считаться успешной, когда большую часть времени присутствует чувство неизбежности — по меньшей мере в индивидуальной деятельности в мире повседневной жизни. Но даже там, где этот мир повседневной жизни сохраняет свою массивность и характер само собой разумеющейся реальности in actu, ему угрожают маргинальные ситуации человеческого опыта. Их невозможно целиком взять в скобки в повседневной активности. Всегда (240:) ощутимо присутствие метаморфоз: и тех, о которых мы помним, и тех, что предчувствуются как зловещие возможности. Имеются также и прямо угрожающие конкурирующие определения реальности, с которыми можно встретиться в социальном мире. Одно дело, если добродетельному отцу семейства ночью снятся неслыханные оргии. Совсем другое, если он видит, как эти сновидения эмпирически реализуются в близлежащей колонии либертинов. Сравнительно легко устроить карантин для сновидений в рамках своего сознания, отбрасывая их как «бессмыслицу» или сокрушаясь в тишине по поводу такой «аберрации ума». Тут они еще сохраняют характер фантазий vis-à-vis реальности повседневной жизни. Их претворение в действительность куда более настойчиво воздействует на сознание. Иной раз их приходится уничтожать еще до

того, как с ними начнет считаться сознание. Во всяком случае, их трудно отвергать — в отличие от метаморфоз маргинальных ситуаций, которые можно по крайней мере попытаться отрицать.

Более «искусственный» характер вторичной социализации делает субъективную реальность с ее интернализациями еще более уязвимой для бросающих ей вызов определений реальности. Не потому, что они не считаются само собой разумеющимися, и не потому, что воспринимаются как менее реальные в повседневной жизни, но по той причине, что их реальность не так глубоко укоренена в сознании, а потому в большей степени поддается смещению. Например, и запрет на хождение обнаженным, связанный с интернализированным в первичной социализации чувством стыда, и каноны того, как следует одеваться в различных социальных ситуациях, (241:) являются само собой разумеющимися в повседневной жизни. Пока им не брошен социальный вызов, ни то, ни другое не представляют для индивида проблемы. Однако, чтобы этот вызов выкристаллизовался в качестве угрозы само собой разумеющейся реальности рутинных действий, в первом случае он должен быть много сильнее, чем во втором. Сравнительно небольшого смещения в субъективном определении реальности достаточно для того, чтобы индивид перестал считать само собой разумеющимся, что в контору он может ходить и без галстука. Куда большее смещение потребовалось бы для того, чтобы он решил, что туда можно ходить нагишом. В первом случае смещение может быть опосредовано простой сменой работы — скажем, переходом из колледжа в сельской местности в кампус крупного города. Во втором случае предполагается целая революция в окружающей индивида среде; субъективно она будет восприниматься как глубокое обращение, вероятно, после первоначально интенсивного сопротивления[17].

Реальности вторичных интернализаций менее грозят маргинальные ситуации, поскольку они обычно к ним не имеют отношения. Может случиться, что подобная реальность воспринимается как тривиальная именно потому, что обнаруживается ее безотносительность к маргинальным ситуациям. Так, неизбежность смерти глубоко угрожает реальности прежних идентичностей — как человека, морального существа или христианина. Идентичности помощника управляющего в отделе дамского трикотажа та же ситуация не столько угрожает, сколько делает эту идентичность тривиальной. И наоборот, можно сказать, что поддержание (242:) первичных интернализаций перед лицом маргинальных ситуаций является хорошим средством измерения их субъективной реальности. Тот же тест совершенно не годится применительно к большей части вторичных социализаций. Есть смысл умирать человеком, вряд ли есть смысл умирать помощником управляющего в отделе женского трикотажа. Там, где от вторичных интернализаций социально ожидается высокий уровень реальности перед лицом маргинальных ситуаций, там потребуются дополнительные процедуры социализации с целью их укрепления и интенсификации. В качестве примера можно было бы вновь указать на процессы вторичной социализации в церкви и армии.

Удобным является разграничение двух общих типов поддержания реальности — рутинной и кризисной. Первая призвана поддерживать интернализованную реальность в повседневной жизни, вторая — в ситуациях кризиса. Обе они, по существу, предполагают один и тот же социальный процесс, но следует отметить некоторые различия.

Как мы видели, реальность повседневной жизни поддерживает себя путем воплощения в рутины, что и составляет суть институционализации. Однако, помимо этого, реальность повседневной жизни постоянно подтверждается во взаимодействии индивида с другими. Подобно тому как реальность изначально интернализирована с помощью социального процесса, точно так же она поддерживается в сознании социальными процессами. Эти последние не так уж сильно отличаются от процессов ранней интернализаций. В них отражается тот же базисный факт, что субъективная реальность должна находиться во взаимосвязи с (243:) социально определенной объективной реальностью.

В социальном процессе поддержания реальности можно провести различие между значимыми другими и менее важными другими[18]. Все или почти все другие, встреченные индивидом в повседневной жизни, служат ему для подтверждения его субъективной реальности. Это происходит даже в такой «незначимой» ситуации, как поездка в пригородном поезде. Индивид может никого в этом поезде не знать и ни с кем не разговаривать. И все же толпа пассажиров подтверждает базисную структуру повседневной жизни. Всем своим поведением его сотоварищи-пассажиры выведут индивида из разреженной реальности утренней неустойчивости и самым определенным образом заявят ему, что мир состоит из серьезных людей, спешащих на работу, людей ответственности и графика, Нью-Хейвенской железной дороги и «Нью-Йорк Таймс». Последняя, конечно, подтверждает широчайшие координаты индивидуальной реальности. От прогноза погоды до рекламных объявлений в газете будет уверять его в том, что он находится, конечно же, в самом реальном из миров. Заодно она утверждает меньший, нежели реальный, статус тех зловещих экстазов, которые имели место до завтрака, — чуждый облик знакомых предметов после пробуждения от беспокойного сна, шок от неузнавания самого себя в зеркале ванной, невысказанное подозрение чуть позже, что жена и дети в действительности являются таинственными чужаками. Большей части тех индивидов, которые подвержены по-

добным метафизическим ужасам, удается изгонять злых духов посредством строго соблюдаемых утренних ритуалов до такой степени, что реальность (244:) повседневной жизни обретает некую устойчивость к тому времени, как они выходят из дома. Но реальность становится вполне заслуживающей доверия только в анонимном сообществе пригородной электрички. Она обретает массивный характер, когда поезд подъезжает к центральному вокзалу. Ergo sum может пробормотать про себя индивид и уверенно двинуться к своему офису.

Поэтому было бы ошибкой предположение, будто только значимые другие служат поддержанию субъективной реальности. Но они занимают центральное положение в экономике такого поддержания реальности. Они особенно важны для постоянного подтверждения того решающего элемента реальности, который называется нами идентичностью. Чтобы он мог сохранять доверие к тому, что он думает о самом себе, каков он есть, индивиду требуется не только имплицитное подтверждение этой идентичности, приносимое даже случайными ежедневными контактами, по эксплицитным и эмоционально заряженным подтверждением от значимых других. В нашем примере этот житель пригорода будет искать такое подтверждение у своей семьи и других близких к семейному окружению лиц (соседи, церковь, клуб и т д.), хотя эту функцию могут выполнять и близкие сотрудники в его деловом окружении. Если же он к тому же спит со своей секретаршей, то его идентичность и подтверждается, и расширяется. Это предполагает, что индивиду нравится подтверждаемая идентичность. Тот же самый процесс происходит и при подтверждении идентичностей, которые могут не нравиться индивиду. Даже случайные знакомства могут подтверждать ею идентичность неудачника, а жена, дети (245:) и секретарша уже с не вызывающей сомнении окончательностью это подтвердят. В обоих случаях одинаковым будет движение от объективного определения реальности к субъективному поддержанию реальности.

Значимые другие являются главными агентами поддержания субъективной реальности в индивидуальной жизни. Менее значимые другие функционируют как своего рода хор. Жена, дети и секретарша торжественно подтверждают каждый день, что это важный человек или безнадежный неудачник; различную степень поддержки дают незамужние тетушки, повара и лифтеры. Конечно, вполне возможно, что между этими людьми имеются разногласия. Тогда перед индивидом стоит проблема увязывания всего этого, которую он типически может решать видоизменением либо реальности, либо поддерживающих реальность отношений. Перед ним может возникнуть альтернатива: либо принять идентичность неудачника, или прогнать секретаршу и развестись с женой. Он может также понизить ранг некоторых из этих людей, отобрав у них статус значимых других, и обратиться вместо них за подтверждением значимости своей реальности к иным лицам — скажем, к своему психоаналитику или старым приятелям по клубу. Организация этих поддерживающих реальность отношений сложна и запутанна, в особенности в высокомобильном обществе со значительной дифференциацией ролей[19].

В поддержании реальности отношение между значимыми другими и «хором» является диалектическим — они взаимодействуют и друг с другом, и с той субъективной реальностью, подтверждению которой они служат. Прочно негативная (246:) идентификация со стороны более широкой среды может иной раз воздействовать на идентификацию, предлагаемую значимыми другими. Если даже лифтер забывает сказать вам «сэр», то и жена может перестать идентифицировать своего мужа как важную персону. И наоборот, значимые другие способны иногда воздействовать на более широкое окружение — «преданная» жена может быть опорой индивиду, стремящемуся обрести некую идентичность среди деловых партнеров. Поддержание и подкрепление реальности включают в себя тем самым тотальность социальной ситуации индивида, хотя значимые другие занимают в этом процессе привилегированное положение.

Относительная важность значимых других и «хора» лучше всего видна, если бросить взгляд на инстанции неподкрепления, подрыва субъективной реальности. Подрывающее реальность действие, совершенное женой, само по себе обладает куда большим потенциалом, чем то же действие, совершенное случайным знакомым. Действия последнего должны обрести определенную плотность, чтобы сравняться по своему потенциалу с действиями первой. Несколько раз повторенное суждение лучшего друга, полагающего, что газеты замалчивают важные события, лежащие за поверхностью вещей, окажется более весомым, нежели то же самое суждение в устах вашего парикмахера. Тем не менее, если подряд с десяток случайных знакомых начнут выражать одно и то же мнение, то оно начинает перевешивать противоположное ему мнение лучшего друга. Полученная в результате всех этих различных дефиниций реальности кристаллизация будет в свою очередь определять более вероятную (247:) реакцию индивида, например, на появление перед его глазами в одно прекрасное утро плотной фаланги мрачных, молчаливых китайцев с сумками почтальонов в пригородном поезде; иначе говоря, кристаллизация будет определять тот вес, который придается феномену в рамках собственного определения реальности. Возьмем другой пример: для верующего католика реальности его веры совсем не обязательно будут угрожать его неверующие сослуживцы, зато неверующая жена, скорее всего, будет

представлять такую угрозу. Поэтому для католической церкви вполне логична широкая терпимость к межконфессиональным ассоциациям в экономической и политической жизни, но столь же логично и ее неодобрение межконфессиональных браков. Вообще говоря, в ситуациях конкуренции между различными определителями реальности терпимость по отношению к разнообразным отношениям с конкурирующими вторичными группами сохраняется до тех пор, пока прочно держатся установившиеся связи в первичной группе, в рамках которой *одна* реальность постоянно утверждается вопреки конкурентам[20]. То, как католическая церковь приспосабливается к плюралистической ситуации в Америке, может служить превосходным тому примером.

Важнейшим средством поддержания реальности является общение. Можно рассматривать повседневную жизнь индивида в терминах выработки им речевого аппарата, который постоянно поддерживает, видоизменяет и реконструирует его субъективную реальность[21]. Конечно, общение означает прежде всего то. что люди друг с другом разговаривают. Этим не отрицается вся та богатая оттенками (248:) аура невербальной коммуникации, которая окружает речь. Тем не менее речь занимает привилегированное положение в целостном аппарате общения. Важно подчеркнуть, однако, что большая часть речевого поддержания реальности является не эксплицитной, а имплицитной. Большая часть общения не дает многословного определения природы мира. Скорее, это происходит на фоне того мира, который молчаливо принимается за само собой разумеющийся. Такой обмен репликами, как: «Ну, мне пора на станцию» — «Хорошо, дорогой, успешного тебе дня в конторе», — предполагает целый мир, *в рамках которого* имеют смысл эти внешне банальные предложения. В силу этого имплицитного содержания обмен репликами подкрепляет субъективную реальность мира.

Если это понятно, то мы сразу видим, что большая часть, если не все повседневное, общение поддерживает субъективную реальность. Ее массивность достигается путем аккумуляции и уплотнения случайного общения — общения, *которое может себе позволить быть случайным* как раз потому, что оно относится к рутинам само собой разумеющегося мира. Утрата такой непреднамеренности сигнализирует о разрыве в рутинах и — по крайней мере потенциально — об угрозе для само собой разумеющейся реальности. Представим себе, как повлияет на непреднамеренность такой обмен репликами, где на «Ну, мне пора на станцию» последует ответ: «Хорошо, дорогой, не забудь захватить свое ружье».

Постоянно поддерживая реальность, речевой аппарат все время ее модифицирует. Одни предметы выпадают, другие добавляются, одни сектора само (249:) собой разумеющегося ослабевают за счет усиления других. Поэтому субъективная реальность того, что никогда не проговаривалось, оказывается шаткой. Одно дело — участвовать в приводящем в замешательство сексуальном акте, совсем другое — обсуждать его до или после. Разговор дает четкие контуры ранее расплывчато и неясно понимаемым предметам. Можно иметь сомнения относительно своей религии, но эти сомнения обретают совсем иную реальность по ходу их обсуждения. Тогда индивид «вговаривает» себя в эти сомнения, они объективируются как реальность в рамках собственного сознания. Вообще говоря, речевой аппарат поддерживает реальность, «проговаривая» различные элементы опыта и помещая их в определенные места в реальном мире.

Этот порождающий реальность потенциал общения уже задан фактом лингвистической объективации. Мы видели, как язык объективирует мир, преображая panta rhei опыта в связный порядок. Устанавливая этот порядок, язык *реализует* мир в двояком смысле слова: он его постигает и он его производит. Общение представляет собой актуализацию этой эффективности языка в ситуациях лицом-к-лицу индивидуального существования. В общении объективации языка становятся объектами индивидуального сознания. Так, фундаментальным фактом поддержания реальности является постоянное употребление одного и того же языка для объективации разворачивающегося биографического опыта. В самом широком смысле поддерживающими реальность другими будут все те, кто использует тот же самый язык. Значимость этого можно проследить по тому, что подразумевается (250:) под «общим языком» — от групповых предпочтений в первичных группах к региональным или классовым диалектам и к национальному сообществу, которое определяет себя посредством языка. Существуют соответствующие «возвращения к реальности» для индивидов, которые приходят обратно к тем немногим индивидам, которые понимают его внутригрупповые намеки, либо к кварталу с его специфическим акцентом, либо к большому коллективу, который отождествляется с особой лингвистической традицией. В обратном порядке это будет, скажем, возврат к Соединенным Штатам, Бруклину или к тем людям, которые посещали ту же школу.

Для эффективного поддержания субъективной реальности требуется последовательный и согласованный аппарат общения. Разрывы в последовательности и согласованности ipso facto представляют угрозу для рассматриваемой субъективной реальности. Мы уже обсуждали те средства, к которым обращается индивид для предупреждения угрозы рассогласованности. Имеются также различные техники для предотвращения разрыва последовательности. Примером может служить использование

переписки для продолжения значимого общения, прерванного физической удаленностью друг от друга[22]. Различные способы общения могут сопоставляться по плотности производимой или поддерживаемой ими реальности. В целом частота общения усиливает его порождающий реальность потенциал, но редкость его иногда компенсируется интенсивностью общения. С любовником можно встречаться и раз в месяц, но общение в таком случае должно быть достаточно интенсивным, чтобы (251:) восполнить его относительную редкость. Некоторые виды общения могут эксплицитно определяться и легитимироваться как имеющие привилегированный статус — например, общение со своим исповедником, психоаналитиком или иной «авторитетной» фигурой такого типа. «Авторитет» здесь определяется высшим когнитивным и нормативным статусом, приписываемым этому общению.

Субъективная реальность всегда зависит от специфических вероятностных структур, то есть от специфического социального базиса и требуемых для ее поддержания социальных процессов. Держаться идентичности важной персоны можно только в среде, которая подтверждает такую идентичность; католическую веру можно сохранить только в значимых отношениях в католической общине и т.д. Разрыв значимого общения с посредниками соответствующей вероятностной структуры угрожает субъективной реальности. Пример с перепиской указывает на то, что индивид способен прибегнуть к различным техникам поддержания реальности даже в отсутствие актуального общения, но порождающий реальность потенциал этих техник много ниже того общения лицом-к-лицу, которое они должны копировать. Чем больше изоляция этих техник от подтверждений лицом-к-лицу, тем меньше вероятность того, что они сохранят акцент реальности. Индивид, который долгие годы живет среди иноверцев в удалении от своей общины, может по-прежнему идентифицировать себя как, скажем, католика. Посредством молитвы, религиозных упражнений и тому подобных техник католическая реальность может остаться для него субъективно релевантной. Эти техники могут по меньшей (252:) мере поддерживать его идентичность католика. Однако они будут делаться все более пустыми субъективно, лишенными «живой» реальности, пока не будут «возрождены» социальным контактом с другими католиками. Конечно, индивид обычно хранит в памяти реальности своего прошлого. Но «освежить» эту память можно только в общении с теми, кто разделяет соответствующие воспоминания[23].

Вероятностная структура представляет собой также социальное основание для избежания сомнений, без которого данное определение реальности не может удерживаться в сознании. Против таких разрушающих реальность сомнений интернализируются и постоянно подкрепляются специфические социальные санкции. Одной из таких санкций является выставление на смех. Пока индивид остается в пределах вероятностной структуры, он чувствует собственную смехотворность при возникновении каких бы то ни было сомнений по поводу реальности. Он знает, что станет предметом насмешек, как только выразит эти сомнения. Он может усмехнуться про себя, пожать плечами — и продолжать свое существование в том мире, который был санкционирован. Разумеется, процедура такой самотерапии станет куда более затруднительной, если более нет вероятностной структуры как социальной матрицы для такой процедуры. Улыбка сделается натянутой, скорее, ее сменит хмурая задумчивость.

В кризисных ситуациях процедуры остаются, по существу, теми же, что процедуры рутинного поддержания, с тем отличием, что подтверждения реальности должны быть эксплицитными и интенсивными. В игру здесь часто вступают техники ритуала. Перед лицом кризиса индивид может (253:) импровизировать с процедурами поддержания реальности, но общество со своей стороны выдвигает особые процедуры для ситуаций, которые признаются несущими риск крушения реальности. К ним могут относиться некоторые пограничные ситуации, важнейшей среди которых будет ситуация смерти. Однако число кризисов реальности значительно шире, чем то количество случаев, которые предполагаются пограничными ситуациями. Подобные кризисы бывают коллективными или индивидуальными, в зависимости от характера того вызова, который был брошен социально определенной реальности. Например, коллективные ритуалы поддержания реальности могут институционализироваться для времен природных катастроф, тогда как индивидуальные ритуалы институционализированы для времен личных неудач. Или возьмем другой пример: специфические процедуры поддержания реальности могут устанавливаться для тех иноземцев, которые обладают угрожающим потенциалом для «официальной» реальности. После контакта с иностранцем индивид может быть обязан проходить через разработанную процедуру ритуального очищения. Омовение интернализируется как субъективное уничтожение представляемой чужеземцем альтернативной реальности. Табу, экзорцизм и проклятия по адресу чужаков, еретиков или безумцев равным образом служат цели «ментальной гигиены» индивида. Насильственность этих защитных процедур пропорциональна серьезности угрозы. Если контакты с альтернативной реальностью и ее представителями делаются частыми, то защитные процедуры могут, конечно, утратить свой кризисный характер и стать рутинными. Всякий раз при (254:) встрече с иностранцем потребуется, скажем, трижды плевать через плечо, уже не слишком задумываясь, по какой причине.

Все сказанное выше о социализации предполагает возможность того, что субъективная реальность может трансформироваться. Существование в обществе уже включает в себя непрестанный процесс изменения субъективной реальности. Всякий разговор о трансформации в таком случае предполагает обсуждение различных уровней изменения. Мы коснемся здесь крайнего случая, чуть ли не тотальной трансформации, когда индивид «переключается» с одного мира на другой. Вместе с прояснением этого крайнего случая легче будет понять случаи более умеренные.

Обычно трансформация субъективно воспринимается как тотальная. Конечно, это происходит от недопонимания. Субъективная реальность никогда не бывает тотально социализированной, а потому она и не может претерпеть тотальной трансформации от социальных процессов. Преображенный индивид будет по меньшей мере обладать тем же самым телом и жить в той же физической вселенной. Тем не менее существуют инстанции преображения, которые кажутся тотальными в сравнении с меньшими изменениями. Такие трансформации мы будем называть альтернациями[24].

Альтернация требует процесса ресоциализации. Такие процессы напоминают первичную социализацию, поскольку они должны радикально по-новому расставить акценты реальности, а потому должны в значительной степени воспроизвести сильную эмоциональную идентификацию с персоналом социализации, которая характерна для раннего (255:) детства. Они отличаются от первичной социализации, так как не начинаются ex nihilo, и в результате этого должны считаться с проблемой демонтажа, разрушения предшествующей номической структуры субъективной реальности. Как это осуществимо?

«Рецепт» успешной альтернации должен включать в себя как социальные, так и концептуальные условия, где социальные служат матрицей для концептуальных. Важнейшим социальным условием является наличие эффективной вероятностной структуры, то есть социального базиса, служащего «лабораторией» для трансформации. Эта вероятностная структура опосредуется для индивида значимыми другими, с которыми он должен установить сильные аффективные идентификации. Без такой идентификации невозможна какая бы то ни было радикальная трансформация субъективной реальности (включая, конечно, идентичность). Она неизбежно копирует детский опыт эмоциональной зависимости от значимых других[25]. Эти значимые другие являются вожатыми по новой реальности. Теми ролями, которые ими играются vis-à-vis к индивиду (ролями, которые эксплицитно определяются в терминах своей функции ресоциализации), они представляют вероятностную структуру и опосредуют для индивида новый мир. В данной вероятностной структуре теперь содержится когнитивный и аффективный фокус индивидуального мира. В социальном отношении это означает интенсивную концентрацию всех значимых взаимодействий в группе, которая воплощает вероятностную структуру, в первую очередь взаимодействий с персоналом ресоциализации. (256:)

Историческим прототипом альтернации является религиозное обращение. Сказанное выше применимо к данному случаю вместе со словами: extra ecclesiam nulla salus. Под salus нами здесь подразумевается эмпирически успешное завершение обращения (с соответствующими извинениями по адресу теологов, которые имели в виду нечто совсем иное). Только в рамках ecclesia, религиозной общины, обращение будет эффективно поддерживаться как достоверное. Неоспоримо то, что обращение может предшествовать присоединению к общине — Савл из Тарса разыскал христианскую общину *после* своего «опыта Дамаска», но речь идет о другом. Мало иметь опыт обращения. Главное в том, чтобы быть в силах продолжать его всерьез держаться, сохранять чувство его достоверности. *Именно здесь* вступает в дело религиозная община. Она задает необходимую вероятностную структуру для новой реальности. Иными словами, Савл мог сделаться Павлом в своем одиноком религиозном экстазе, но он мог *остаться* Павлом только в контексте христианской общины, которая признала его таковым и подтвердила его «новое бытие», в коем теперь была укоренена эта идентичность. Такое соотношение обращения и общины не является специфическим христианским феноменом (несмотря на исторические особенности христианской ecclesia) Нельзя остаться мусульманином вне umma ислама, буддистом вне sangha, индуистом, наверное, вообще за пределами Индии. Религия требует религиозной общины, и жизнь в религиозном мире требует включения в такую общину[26]. Вероятностные структуры религиозного обращения могут имитироваться светскими агентами альтернации. Лучшими (257:) примерами тому могут служить политическая индоктринация и психотерапия[27].

Вероятностная структура должна стать миром индивида, отодвигающим все остальные миры, прежде всего тот из них, в котором индивид «обитал» до альтернации. Это предполагает сегрегацию, то есть отделение индивида от «обитателей» иных миров, прежде всего от «сожителей» по только что оставленному им миру. Идеальным тут было бы физическое отделение. Если это по каким-то причинам невозможно, то отделение устанавливается по определению, то есть по определению тех других, которые уничтожают эти миры. Подвергающийся альтернации индивид разъединяется с прежним миром и поддерживавшей его вероятностной структурой по возможности телесно, а если это невозможно, то ментально. Во всяком случае, он более не должен «быть под игом неверующих», он защи-

щается от их потенциального влияния, способного подорвать реальность. Такая сегрегация особенно важна на ранних ступенях альтернации (фазе «послушничества»). Как только новая реальность обрела твердость, вновь могут начаться осмотрительные взаимоотношения с посторонними, хотя те из них, кто имел для индивида биографическую значимость, по-прежнему остаются опасными. Это те, кто скажет. «Брось ты все это, Савл», и бывают времена, когда старая реальность, ими вызванная, обретает форму искушения.

Альтернация включает в себя реорганизацию аппарата общения. Меняются партнеры значимого общения, и в общении с немногими новыми значимыми другими трансформируется субъективная реальность. Она поддерживается постоянным с ними (258:) общением или в рамках представляемой ими общины. Попросту говоря, это означает, что нужно быть очень разборчивым в собеседниках. Следует систематически избегать тех лиц и идей, которые расходятся с новыми дефинициями реальности[28]. Так как с полным успехом это не всегда достижимо (уже в силу сохранения памяти о прошлой реальности), новая вероятностная структура обычно располагает различными терапевтическими процедурами, которые берут на себя заботы о подобных тенденциях «вероотступничества». Эти процедуры следуют тому общему терапевтическому образцу, который обсуждался выше.

Наиболее важным концептуальным условием альтернации является наличие аппарата легитимации для всего хода трансформации. Легитимироваться должна не только новая реальность, но и те стадии, с помощью которых она достигается и поддерживается, равно как и стадии покидания или отвержения всех альтернативных реальностей. Отрицающая сторона концептуальных механизмов особенно важна с точки зрения расщепления той проблемы, которая требует решения. Старая реальность, а также коллективы и значимые другие, которые ранее были ее посредниками для индивида, должна быть заново истолкована в *рамках* аппарата легитимации новой реальности. Эта реинтерпретация приносит с собой разрывы в индивидуальную биографию типа: «до Христа» и «после Христа», «до Дамаска» и «после Дамаска». Все, что предшествовало альтернации, теперь видится как ее приуготовление (наподобие «Ветхого завета» или praeparatio evangelii), а все, что за ней следует, проистекает из этой новой реальности. Это включает (259:) в себя перетолкование всей биографии in toto, согласно формуле: «Тогда я *думал,* теперь я *знаю*». Часто это включает в себя перенесение на прошлое нынешних схем интерпретации (по формуле: «Я знал уже тогда, но не вполне отчетливо…») и тех мотивов, которые отсутствовали в прошлом, но которые теперь необходимы для перетолкования того, что имело тогда место (согласно формуле: «*Воистину,* я сделал это потому, что…»). Биография до альтернации обычно отрицается in toto, она подводится под категорию того негативного, которое занимает стратегическую позицию в новом аппарате легитимации: «Когда я жил еще во грехе», «Когда мною еще владело буржуазное сознание», «Когда мной двигали эти бессознательные невротические потребности». Биографический разрыв тем самым отождествляется с когнитивным отделением тьмы от света.

В дополнение к этой реинтерпретации in toto должно иметься особое перетолкование прошлых событий и лиц, которые обладали в прошлом значимостью. Для альтернации индивида было бы лучше всего, если бы он мог целиком забыть многих из них. Но полное забвение затруднительно. Поэтому необходимой является радикальная реинтерпретация значения прошлых событий или лиц в собственной биографии. Поскольку гораздо легче выдумать то, что никогда не происходило, нежели забыть то, что действительно произошло, индивиду может понадобиться фабрикация и вставка в биографию событий — повсюду, где есть нужда в гармонизации воспоминаний с перетолкованием прошлого. Так как отныне господствующей и более достоверной выступает не старая, а новая (260:) реальность, то он может быть совершенно «честен», осуществляя эту процедуру — субъективно он не лжет о прошлом, приспосабливая его к *единственной* истине, которая, разумеется, объемлет и настоящее, и прошлое. Этот момент, кстати, очень важен для адекватного понимания мотивов исторически не раз повторявшихся фальсификаций и подделок религиозных документов. Точно так же реинтерпретируются лица, в особенности значимые другие. Последние делаются теперь невольными актерами в драме, смысл которой был для них темен, неудивительно, что они обычно отрицают эту свою роль. По этой причине пророков обычно не жалуют в их отечествах, и в этом контексте понятно речение Иисуса о том, что его последователи должны оставить своих отцов и матерей.

Теперь несложно выдвинуть специфические «предписания» для альтернации: реальность может быть какой угодно, пусть даже совершенно невероятной с точки зрения постороннего наблюдателя. Можно предписать, скажем, особые процедуры для коммуникации с существами из иных миров, включающие в себя диетические процедуры, например, есть сырую рыбу. Мы оставляем воображению читателей разработку деталей по поводу такой секты ихтиософистов. В любом случае «предписание» будет включать в себя конструирование вероятностной структуры ихтиософизма, которая будет четко отделяться от внешнего мира и будет экипирована необходимым персоналом социализации и терапии. Потребуется и разработка достаточно утонченной системы знания, которая могла бы объ-

яснить самоочевидную связь между сырой рыбой и межгалактической телепатией, которая ранее не (261:) обнаруживалась. Необходимыми будут и легитимации с отрицаниями, которые должны придать смысл путешествию индивида в поисках великой истины. Если эти процедуры будут тщательно исполнены, то велика вероятность успеха в вовлечении соблазненного или похищенного индивида в ихтиософистский институт по промыванию мозгов.

Конечно, на практике имеется множество промежуточных типов между рассмотренной выше ресоциализацией и вторичной социализацией, которая вырастает из первичных интернализаций. В последней имеют место частичные трансформации субъективной реальности или каких-то ее секторов. Подобные частичные трансформации обычны для современного общества в связи с индивидуальной социальной мобильностью и профессиональной переподготовкой[29]. Трансформация субъективной реальности может здесь быть значительной, когда индивид, например, делается приемлемым членом высшего среднего класса или становится частнопрактикующим врачом — он интернализирует соответствующие реальности-привески. Но такие трансформации обычно не доходят до уровня ресоциализации. Они строятся на базисе первичных интернализаций и, как правило, избегают резких разрывов последовательности в субъективной биографии индивида В результате они сталкиваются с проблемой поддержания согласованности между ранними и поздними элементами субъективной реальности Эта проблема, отсутствующая в той форме ресоциализации, которая разрывает субъективную биографию и, скорее, реинтерпретирует прошлое, чем соотносит его с настоящим, становится более острой во вторичной социализации; она тем (262:) острее, чем ближе вторичная социализация приближается к ресоциализации, не становясь ею. Ресоциализация представляет собой разрубание гордиева узла проблемы согласованности — тут поиск согласованности оставлен, реальность реконструируется de novo.

Процедуры поддержания согласованности также включают в себя попытки залатать прошлое, но не столь радикальные — это продиктовано тем фактом, что в подобных случаях обычно сохраняется ассоциация с лицами и группами, которые выступали ранее как значимые. Они остаются вокруг и, скорее всего, воспротивятся слишком вольным реинтерпретациям; они сами должны быть убеждены в том, что имевшие место трансформации достоверны. Например, в случаях трансформаций, происходящих в связи с социальной мобильностью, имеются заранее заготовленные схемы интерпретации, которые объясняют происшедшее любому и без всякого предположения о тотальной метаморфозе данного индивида. Так, родители такого поднимающегося вверх по лестнице социальной мобильности примут определенные перемены в манерах и установках как нечто необходимое, быть может, даже желательное обстоятельство в новой станции на жизненном пути. «Конечно», согласятся они, Ирвину теперь придется не так уж выставлять напоказ свое еврейское происхождение, коли он стал успешно практикующим доктором в пригороде; «конечно», он теперь одевается иначе и, «конечно», голосует за республиканцев; «конечно», он женился не на еврейке, и, вероятно, будет в порядке вещей, что он станет лишь изредка навещать своих родителей. Такие заготовленные схемы (263:) интерпретации в обществе с высокой вертикальной мобильностью уже интернализированы индивидом еще до того, как он сам включился в эту мобильность, — они гарантируют биографическую непрерывность и сглаживают возникающие несогласованности[30].

Сходные процедуры имеют место в ситуациях, где трансформации радикальны, но не длительны по времени — например, в случае кратковременного военного сбора или кратковременной госпитализации[31]. Отличие от полной ресоциализации тут легко заметить, достаточно сравнить их с длительной подготовкой для военной карьеры или со случаем хронического заболевания. Согласованность с прежней реальностью и идентичностью (гражданского или здорового лица) предполагается тут уже тем, что к ним хотят вернуться.

В более широком смысле можно сказать, что в данном случае процедуры имеют противоположный ресоциализации характер. В ресоциализации прошлое перетолковывается для того, чтобы оно соответствовало нынешней реальности, в прошлое переносятся разные элементы, которые субъективно в нем отсутствовали. Во вторичной социализации настоящее интерпретируется так, чтобы оно находилось в последовательном взаимоотношении с прошлым. Здесь присутствует тенденция преуменьшать действительно имевшие место трансформации. Иными словами, реальным основанием ресоциализации является настоящее, а для вторичной социализации — прошлое.

2. Интернализация и социальная структура

Социализация всегда происходит в контексте специфической социальной структуры. Не только (264:) ее содержание, но также мера ее «успеха» имеет социально-структурные условия и последствия. Иными словами, микросоциологический и социально-психологический анализ феномена интернализации всегда должны иметь своим основанием макросоциологическое понимание их структурных аспектов[32].

На уровне предпринимаемого нами теоретического анализа мы не можем входить в детальное обсуждение различных эмпирических взаимосвязей между содержанием социализации и социально-структурными конфигурациями[33]. Однако можно привести некоторые общие наблюдения по поводу социально-структурных аспектов «успеха» социализации. Под «успешной социализацией» нами подразумевается установление высокого уровня симметрии между объективной и субъективной реальностями (а равно и идентичности). И наоборот, «неуспешную социализацию» следует понимать в терминах асимметрии между объективной и субъективной реальностями. Как мы видели, абсолютно успешная социализация антропологически невозможна. Совершенно неуспешная социализация является по меньшей мере крайне редкой, ограничиваясь случаями тех индивидов, у коих даже минимальная социализация безуспешна в силу крайней органической патологии. Наш анализ тем самым относится к градациям того континуума, крайние полюса которого эмпирически недоступны. Такой анализ полезен уже потому, что он позволяет сделать несколько общих утверждений об условиях и последствиях успешной социализации.

Максимального успеха социализация достигнет, скорее всего, в обществах с очень простым (265:) разделением труда и минимальным распределением знания. В таких условиях социализация производит социально предопределенные и в высокой степени профилированные идентичности. Так как каждый индивид сталкивается, по существу, с той же самой институциональной программой для своей жизни в обществе, то на каждого индивида ложится примерно один и тот же вес всей силы институционального порядка, что придает интернализируемой объективной реальности принудительную массивность. В этом случае идентичность оказывается в высокой степени профилированной — в том смысле, что она целиком представляет ту объективную реальность, в которую она помещена. Проще говоря, каждый чуть ли не *является* тем, за кого его принимают. В таком обществе идентичности легко узнаваемы, как объективно, так и субъективно. Всякий знает про всякого, кем является другой и он сам. Рыцарь *является* рыцарем, а крестьянин — крестьянином, как для других, так и для себя самого. Поэтому тут нет *проблемы* идентичности. Вопрос: «Кто я такой?» — вряд ли возникнет в сознании, поскольку социально предопределенный ответ массивно реален субъективно и постоянно подтверждается всей социально значимой интеракцией. Это никоим образом не означает, что индивид рад такой идентичности. Быть крестьянином вряд ли очень приятно, это включает в себя всякого рода субъективно реальные и настоятельные проблемы, совсем не радостные. Но в эти проблемы *не* входит проблема идентичности. Можно быть нищим или даже бунтующим крестьянином. Но он *был* именно крестьянином. Личности, сформированные такими условиями, вряд ли понимают себя (266:) психологически в терминах «скрытых глубин». «Поверхностное» и «лежащее за поверхностью» Я дифференцируется лишь в терминах степеней субъективной реальности, которая в каждый данный момент представлена в сознании, но не в терминах перманентной дифференциации «слоев» Я. Например, крестьянин воспринимает себя в одной роли как бьющий свою жену, а в другой роли — как сгибающийся перед своим помещиком. В каждом случае другая роль находится «под поверхностью», она не достигает сознания крестьянина. Но ни одна из этих ролей не может быть поставлена в качестве «глубинного» или «более реального» Я. Иначе говоря, индивид в таком обществе не только тот, кем ему полагается быть, но еще и является таковым унифицированным, «нестратифицированным» образом[34].

В этих условиях неуспешная социализация имеет место только в результате биографических случайностей, будь они биологическими или социальными. Например, первичная социализация ребенка может быть нарушена в силу его физического недуга, который социально стигматизируется (либо стигматизация основывается на социальных дефинициях). Калека и бастард — прототипы этих двух случаев. Биологические помехи вообще могут исключить возможность социализации, как это случается при крайних умственных нарушениях. Все эти случаи имеют характер индивидуальной несчастливой судьбы. Они не предоставляют основания для институционализации контр-идентичности или контр-реальности. Конечно, такие биографии дают нам своего рода меру несчастья. В обществе подобного рода калека или бастард практически (267:) не обладает субъективными средствами защиты от приписанной ему стигматической идентичности. Он *является* тем, кем ему полагается быть, как для себя самого, так и для значимых других и сообщества в целом. Конечно, он может реагировать на свою судьбу возмущением или гневом, но это возмущение и гнев низшего существа, и в качестве таковых они даже не могут служить решающим подтверждением его социально определенной идентичности как низшего существа, поскольку те, что выше и лучше, по определению, стоят выше таких животных чувств. Он заключен в объективную реальность своего общества, хотя субъективно эта реальность предстает для него отчуждением и увечным образом. Такой индивид будет неуспешно социализирован, то есть будет иметься высокая степень асимметрии между социально определенной реальностью, в которую он de facto заключен как в чуждый ему мир, и собственной субъективной реальностью, которая лишь самым бедным образом отражает этот мир. Однако такая асимметрия не

вызывает кумулятивных структурных последствий, поскольку она лишена социального базиса, в рамках которого она могла бы выкристаллизоваться в контр-мир с собственным институционализированным набором контр-идентичностей. Неуспешно социализированный индивид сам по себе социально предопределен как профилирующий тип — калека, бастард, идиот и т.д. Следовательно, какие бы противоположные самоидентичности временами ни возникали в его сознании, они лишены всякой вероятностной структуры, которая могла бы их сделать чем-то большим, нежели эфемерные фантазии. (268:)

Начальные контр-дефиниции реальности и идентичности возникают, как только любые подобные индивиды соединяются в длительно существующие социальные группы. Это служит толчком для процесса изменений, который привносит более сложное распределение знаний. Контр-реальность теперь начинает объективироваться в маргинальной группе неуспешно социализированных. С этого момента такая группа, конечно, начинает собственный процесс социализации. Например, прокаженные и их потомки могут быть стигматизированы в обществе. Подобная стигматизация может затрагивать только физически больных, или она может распространяться на других посредством социального определения — скажем, на рожденных во время землетрясения. Индивидов могут определять как прокаженных с момента их рождения, и такая дефиниция может самым суровым образом касаться их первичной социализации — они растут, скажем, под опекой сумасшедшей старухи, которая дает им возможность выжить за пределами общины и передает им самый минимум институциональных традиций сообщества. Пока такие индивиды исчисляются какой-нибудь дюжиной и не образуют собственной общины, их объективная и субъективная идентичности будут предопределены предназначенной для них институциональной программой данного сообщества. Они *будут* прокаженными, и ничем иным.

Ситуация начинает меняться, когда колония прокаженных достаточно велика и существует достаточно долго, чтобы стать вероятностной структурой для контр-определений реальности — и для судьбы прокаженного. Быть прокаженным в (269:) терминах как биологического, так и социального предназначения может теперь сделаться особым признаком богоизбранности. Индивиды, которым не давали полностью интернализировать реальность сообщества, могут теперь социализироваться в контр-реальности колонии прокаженных. Иначе говоря, неуспешная социализация в одном социальном мире может сопровождаться успешной социализацией в другом. Всякий раз на ранней стадии такого процесса изменения кристаллизация контр-реальности и контр-идентичности может проходить скрыто от знания большого сообщества, которое по-прежнему предопределяет и постоянно идентифицирует этих индивидов не иначе, как прокаженных. Ему неизвестно, что «в действительности» они являются особыми сынами Божьими. В этот момент, относимый к категории прокаженных, индивид может открыть у себя «тайные глубины». Вопрос «Кто я такой?» делается возможным просто потому, что социально доступными являются два находящихся в конфликте ответа: ответ сумасшедшей старухи («Ты прокаженный») и ответ персонала социализации самой колонии («Ты сын Божий»). Как только индивид признает в своем сознании привилегированный статус данных колонией дефиниций реальности и себя самого, тут же происходит разрыв между его «видимым» поведением в большом сообществе и его «невидимой» самоидентификацией как кого-то совсем иного. Другими словами, происходит раскол между «видимостью» и «действительностью» в самопонимании индивида. Он уже более не является тем, за кого его принимают. Он *действует* как прокаженный, он *есть* сын божий. Стоит нам продлить этот пример (270:) еще на один шаг, когда этот раскол становится известным сообществу непрокаженных, то нетрудно заметить, что это изменение повлияет и на реальность сообщества. По меньшей мере теперь уже не так легко будет опознавать идентичность тех, кто был определен как прокаженный, — теперь не будет уверенности в том, что определенный таким образом индивид идентифицирует себя точно так же. При максимальном влиянии будет вообще трудно установить чью бы то ни было идентичность: если прокаженные могут отказаться от того, кем их считают, то это способны сделать и другие; так может сделать всякий. Этот процесс поначалу может показаться причудой, как это было, например, с Ганди, назвавшим «хариджанами», то есть «сынами Бога», неприкасаемых в Индии.

Стоит возникнуть более сложному комплексу распределения знания в обществе, и неуспешная социализация может оказаться для индивида результатом опосредования различными значимыми другими разных объективных реальностей. Иначе говоря, неуспешная социализация может быть результатом гетерогенности социализирующего персонала. Это может происходить различным образом. Могут быть ситуации, когда все значимые другие первичной социализации являются посредниками общей реальности, но с существенно расходящимися перспективами. В известной степени каждый значимый другой, конечно, имеет особую перспективу по отношению к общей реальности уже потому, что он является особым индивидом со своей биографией. Но последствия, которые мы имеем здесь в виду, происходят лишь там, где различия между значимыми другими связаны, скорее, с их

(271:) социальными типами, а не с индивидуальными идиосинкразиями. Например, мужчины и женщины могут «населять» довольно различные социальные миры в рамках общества. Если и мужчины, и женщины выполняют функцию значимых других в процессе первичной социализации, они передают эти различающиеся реальности ребенку. Само по себе это не создает угрозы неуспешной социализации. Мужская и женская версии реальности являются социально признанными, и это признание также передается в первичной социализации. Для мальчика предопределенным является господство мужской версии, для девочки — женской. Ребенок *узнает о* версии, принадлежащей другому полу, насколько она была опосредована для него значимыми другими противоположного пола, но он не станет *отождествлять* ее со своей версией. Даже минимальное распределение знания предполагает специфическую юрисдикцию для различных версий общей реальности. В приведенном выше случае женская версия социально определена так, что она не имеет юрисдикции для ребенка мужского пола. В нормальном случае такое определение «соответствующего места» реальности другого пола интернализируется ребенком, который «соответственно» идентифицирует себя с предписанной ему реальностью.

Однако «анормальность» становится биографической возможностью, если между дефинициями реальности существует некая конкуренция, делающая возможным выбор между ними. По разнообразным биографическим причинам ребенок может сделать «ложный выбор». Например, ребенок мужского пола может интернализировать (272:) «не соответствующие» элементы женского мира, поскольку его отец отсутствовал в решающий период первичной социализации, и он направлялся исключительно своей матерью и тремя старшими сестрами. Они могли опосредовать «соответствующие» определения-юрисдикции, так что маленький мальчик знает, что ему не положено жить в женском мире. Но он тем не менее может с ним *идентифицироваться.* Его возникшая в результате этого «женственность» может быть как «видимой», так и «невидимой». В любом случае между его социально предписанной идентичностью и его субъективно реальной идентичностью будет иметься асимметрия[36].

Разумеется, общество располагает терапевтическими механизмами для заботы о таких «анормальных» случаях. Нет нужды повторять здесь сказанное выше о терапии, подчеркнем лишь то, что нужда в терапевтических механизмах увеличивается пропорционально структурно заданному потенциалу неуспешной социализации. В обсуждавшемся выше примере наименее успешно социализированные дети будут оказывать давление на тех, кто «неправилен». Пока нет фундаментального конфликта между опосредованными дефинициями реальности, пока есть лишь различия между версиями той же самой реальности, высоки шансы для успешной терапии.

Неуспешная социализация может происходить также из опосредования значимыми другими различающихся миров в процессе первичной социализации. По мере усложнения распределения знания доступными становятся расходящиеся миры, и они могут быть переданы в первичной социализации значимыми другими. Это случается реже, чем только что описанная ситуация, в которой среди (273:) персонала, ответственного за социализацию, были распределены различные версии того же самого общего мира. У составляющих группу индивидов (скажем, супружеской пары) имелась скрепляющая связь, так что при решении задачи первичной социализации они, скорее всего, создавали некий общий для них мир. Однако случается и обратное, что не лишено теоретического интереса.

Например, ребенок может воспитываться не только родителями, но также нянькой, воспитанной в ином этническом или классовом подобществе. Родители передают ребенку мир, скажем, аристократов-завоевателей, принадлежащих к одной расе; нянька опосредует мир покоренного крестьянства другой расы. Возможно даже, что два таких посредника пользуются совершенно различными языками, которые одновременно усваиваются ребенком, но которые родители и служанка находят совершенно непонятными. В таком случае, конечно, мир родителей, по определению, будет господствующим. Ребенок будет признан всеми принадлежащими к группе своих родителей, а не няньки. Но в то же время предопределенность соответствующих юрисдикции может быть нарушена различными биографическими случайностями, как то могло произойти и в приведенной выше ситуации. Но с той разницей, что теперь неуспешная социализация включает в себя возможность интернализированного перехода в иное как постоянной черты индивидуального субъективного самопонимания. Потенциально доступный ребенку выбор теперь становится более четким, он включает в себя уже различные миры, а не просто различные версии того же самого мира. Разумеется, на практике между (274:) первой и второй ситуациями будет иметься множество промежуточных ступеней.

Когда резко различающиеся друг от друга миры опосредуются в первичной социализации, то индивид стоит перед выбором между четко очерченными идентичностями, осознаваемыми им как подлинные биографические возможности. Он может стать человеком в соответствии с тем, как это понимается расой *А* или расой *Б.* Тогда возникает возможность скрытой истинной идентичности, которая нелегко распознается в соответствии с объективно наличными типизациями. Другими словами, мо-

жет существовать социально умалчиваемая асимметрия между «публичной» и «приватной» биографиями. Пока это касается родителей, ребенок готов к началу подготовки к рыцарскому званию. Им неизвестно, что переданная через его няньку вероятностная структура покоренного подобщества способствует тому, что в подготовку к рыцарству он «просто играет», тогда как «в действительности» он подготавливается к посвящению в высшие религиозные таинства покоренной группы. Сходные противоречия возникают в современном обществе между процессом социализации в семье и среди группы сверстников. Пока речь идет о семье, ребенок готовится к окончанию средней школы. Что касается связи с группой сверстников, то он готовится к своей первой проверке на храбрость при краже автомобиля. Само собой, такие ситуации полны возможностями внутреннего конфликта и чувства стыда.

Вероятно, все люди, будучи однажды социализированными, являются потенциальными «предателями самих себя». Внутренняя проблема такого (275:) «предательства», однако, становится куда более сложной, если она содержит в себе дальнейшую проблему: *какое именно* «Я» было предано в тот или иной момент времени — проблема, которая выдвигается там, где идентификация с различными значимыми другими включает различных обобщенных других. Ребенок предает своих родителей, готовясь к таинствам, и свою няньку, готовясь к рыцарству, равно как он предает своих сверстников, будучи «отличником», а своих родителей — воровством автомобиля. Здесь каждое предательство сочетается с «предательством самого себя», пока он идентифицируется с двумя расходящимися мирами. Мы обсуждали различные открывающиеся для него возможности выбора в нашем предыдущем анализе альтернации, хотя понятно, что эти возможности выбора имеют иную субъективную реальность, когда они уже были интернализированы в первичной социализации. Можно предположить, что альтернация остается пожизненной угрозой для любой субъективной реальности, возникшей в результате такого конфликта, каким бы ни был результат самых разных актов выбора. Эта угроза раз и навсегда задана введением альтернативной возможности в саму первичную социализацию.

Возможность «индивидуализма» (то есть индивидуального выбора между различающимися реальностями и идентичностями) прямо связана с возможностью неуспешной социализации. Мы указывали, что неуспешная социализация ставит вопрос: «Кто Я такой?» В социально-структурном контексте, в котором неуспешная социализация признается как таковая, тот же вопрос встает и для *успешно* социализированного индивида в силу его (276:) рефлексии по поводу неуспешно социализированных. Он раньше или позже столкнется с теми, у кого «скрытое Я», с «предателями», с теми, кто колебался или колеблется между двумя различными мирами. Благодаря своего рода зеркальному эффекту этот вопрос он может задать и себе. Сначала согласно формуле «Таков, милостью Божьей, мой путь», но затем, возможно, согласно формуле. «Если они, то почему не я?» Это открывает ящик Пандоры с «индивидуалистическими» выборами, который делается общей ситуацией, независимо от того, была ли биография индивида детерминирована «правильными» или «ложными» выборами. «Индивидуалист» возникает как специфический социальный тип, у которого есть по крайней мере потенциал для миграции по множеству доступных миров и который добровольно и сознательно конструирует «Я» из «материала» различных доступных ему идентичностей.

Третья важная ситуация, ведущая к неуспешной социализации, возникает в случае противоречий между первичной и вторичной социализациями. Единство первичной социализации тут сохраняется, но во вторичной социализации в качестве субъективной возможности выбора появляются альтернативные реальности и идентичности. Конечно, возможности выбора ограничиваются социально-структурным контекстом индивида. Он может, например, желать сделаться рыцарем, но его социальное положение говорит, что это дурацкое притязание. Когда дифференцированность вторичной социализации достигает момента, когда становится возможным субъективный отрыв идентичности от «собственного места» в обществе, а социальная (277:) структура в то же самое время не позволяет реализовывать субъективно избранную идентичность, имеет место любопытное развитие. Субъективно избранная идентичность становится фантастической, она объективируется в сознании индивида как его «действительное Я». Можно предположить, что у людей всегда имелись мечты с неисполнимыми желаниями и т.п. Особенность данной фантазии лежит в ее объективированности на уровне воображения: речь идет об иной идентичности, чем та, что была предписана объективно и прежде была интернализирована в первичной социализации. Очевидно, что широкое распространение подобного феномена привносит в социальную структуру беспокойство, угрожает институциональным программам с их само собой разумеющейся реальностью.

Другим очень важным последствием противоречия между первичной и вторичной социализациями является возможность того, что индивид может оказаться соотнесенным с расходящимися мирами, которая качественно отлична от его взаимоотношений с прежде рассматривавшимися ситуациями. Если расходящиеся миры появляются в первичной социализации, индивид имеет возможность идентификации с одним из них в противопоставлении другим. Этот процесс будет в высшей степени

эмоционально нагруженным, поскольку он совершается во время первичной социализации. Идентификация, отход от нее и альтернация будут сопровождаться эмоциональными кризисами, так как они неизменно зависимы от опосредования значимыми другими. Представленность расходящихся миров во вторичной социализации вызывает совсем иную конфигурацию. Во вторичной социализации (278:) интернализация необязательно сопровождается эмоционально заряженной идентификацией со значимыми другими; индивид может интернализировать различные реальности без идентификации с ними. Поэтому при появлении альтернативного мира во вторичной социализации индивид может осуществить выбор в его пользу манипулятивным образом. Здесь сложно говорить о «холодной» альтернации. Индивид интернализирует новую реальность, но вместо того, чтобы сделать ее своей реальностью, он пользуется ею для специфических целей. Так как это включает исполнение определенных ролей, он сохраняет по отношению к ним субъективную дистанцию — он целенаправленно и произвольно «надевает» их на себя. При широкой распространенности этого феномена институциональный порядок в целом принимает характер сети взаимных манипуляций[37].

Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны как на рынке, содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растет общее сознание релятивности *всех* миров, включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как *один* из миров, а не как *Мир.* Вследствие этого собственное институциональное поведение понимается как «роль», от которой можно отдалиться в своем сознании и которую можно «разыгрывать» под манипулятивным контролем. Например, аристократ теперь уже не просто *является* аристократом, но играет *в* аристократа и т.д. Эта ситуация имеет куда дальше идущие последствия, чем возможность для индивидов играть роль того, кем его не считают другие. Игра теперь идет с ролью того, кем его считают, (279:) но только совершенно иным образом. Подобная ситуация все в большей мере типична для современного индустриального общества, но она далеко выходит за пределы нынешних рассуждений и требует дальнейшего анализа этой констелляции посредством социологии знания и социальной психологии[38]. Следует подчеркнуть лишь то, что подобная ситуация останется непонятной вне соотнесения с социально-структурным контекстом, который логически проистекает из закономерного отношения между социальным разделением труда (с его последствиями для социальной объективации реальности). В современной ситуации это предполагает анализ плюрализма как реальностей, так и идентичностей в их соотнесенности со структурной динамикой произведенных индустриализмом образцов социальной стратификации[39].

3. Теории идентичности

Идентичность, безусловно, является ключевым элементом субъективной реальности. Подобно всякой субъективной реальности, она находится в диалектической взаимосвязи с обществом. Идентичность формируется социальными процессами. Однажды выкристаллизовавшись, она поддерживается, видоизменяется или даже переформируется социальными отношениями. Социальные процессы, связанные с формированием и поддержанием идентичности, детерминируются социальной структурой. И наоборот, идентичности, созданные благодаря взаимодействию организма, индивидуального сознания и социальной структуры, реагируют на данную социальную структуру, поддерживая, модифицируя или даже ее переформируя. Общества (280:) обладают историями, в процессе которых возникают специфические идентичности; но эти истории, однако, творятся людьми, наделенными специфическими идентичностями.

Памятуя об этой диалектике, можно избежать обманчивого понятия «коллективной идентичности», не прибегая при этом к уникальности индивидуальной экзистенции как некоему sub specie aeternitatis[40]. Особые исторические социальные структуры порождают *типы* идентичности, которые опознаются в индивидуальных случаях. В этом смысле можно утверждать, что у американца иная идентичность, чем у француза, у ньюйоркца — чем у жителя Среднего Запада, у служащего другая, чем у бродяги, и т.д. Как мы уже видели, ориентация и поведение в повседневной жизни зависят от таких типизации. Это означает, что типы идентичности могут наблюдаться в повседневной жизни, а утверждения о них, вроде приведенных выше, могут верифицироваться — или опровергаться — обычными людьми, наделенными здравым смыслом. Американец, который сомневается в том, что французы от него отличаются, может отправиться во Францию и посмотреть собственными глазами. Понятно, что статус таких типизации несравним с конструкциями социальных наук, а верификация и опровержение не следуют здесь канонам научного метода. Мы должны оставить пока методологическую проблему точного соотношения между повседневными типизациями и социальными конструктами. Пуританин знал, что он пуританин, и без особого труда признавался таковым, скажем, англиканами; но социолог, который хотел бы проверить тезис Макса Вебера о пуританской этике, (281:) должен следовать несколько иным и более сложным процедурам, чтобы «опознать» эмпирические референты веберовского идеального типа. В настоящем контексте нас интересует лишь то, что типы

идентичности доступны «наблюдению» и «верификации» в дотеоретическом, а тем самым — донаучном опыте.

Идентичность представляет собой феномен, который возникает из диалектической взаимосвязи индивида и общества. *Типы* идентичности, с другой стороны, суть tout court социальные продукты, относительно стабильные элементы объективной реальности (конечно, степень стабильности в свою очередь социально детерминирована). Как таковые, они представляют собой тему некой формы теоретизирования во всяком обществе, даже там, где они стабильны, а формирование индивидуальной идентичности проходит без особых проблем. Теории идентичности всегда включены в более общую интерпретацию реальности; они «встроены» в символический универсум с его теоретическими легитимациями и видоизменяются вместе с характером последних. Идентичность остается непонятной, пока она не имеет места в мире. Всякое теоретизирование по поводу идентичности — и об особых типах идентичности — должно поэтому осуществляться в рамках теоретических интерпретаций, в которые они помещены. К этому пункту мы теперь и обратимся.

Следует вновь подчеркнуть, что здесь мы имеем в виду теории идентичности как социального феномена, то есть независимо от того, принимает их или нет современная наука. Подобного рода теории именуются нами «психологиями», они (282:) включают в себя любую теорию идентичности, которая претендует на всеобъемлющее объяснение эмпирического феномена, притом вне зависимости от того, настолько такое объяснение «значимо» для современной научной дисциплины, именуемой психологией.

Если теории идентичности всегда включаются в более широкие теории реальности, то понимать это следует в терминах логики последних теорий. Например, психология, интерпретирующая некий эмпирический феномен как одержимость демоническими существами, имеет в качестве своей матрицы мифологическую теорию космоса, а потому она не вмещается в интерпретацию, имеющую не мифологическую точку отсчета. Сходным образом психология, трактующая тот же самый феномен в терминах электрических нарушений головного мозга, имеет своим основанием всепроникающую научную теорию реальности, как человеческой, так и не человеческой, и вся ее связность проистекает из той логики, которая лежит в основе такой теории. Проще говоря, психология всегда предполагает космологию.

Это можно проиллюстрировать на примере часто используемого психиатрического термина «ориентированности на реальность»[41]. Психиатр, который пытается поставить диагноз индивиду с сомнительным психологическим статусом, задает последнему вопросы, чтобы определить степень его «ориентированности на реальность». Это вполне логично; с психиатрической точки зрения индивид, который не знает, какой сегодня день недели, или тот, который признается в своих беседах с отдаленными духами, явно проблематичен. В таком контексте (283:) термин «ориентированности на реальность», конечно, вполне приемлем. Социолог, однако, должен задать дополнительный вопрос: «*Какую* реальность?» Кстати, такое дополнение имеет и психиатрический смысл. Психиатр, без сомнения, принимает это во внимание в случае индивида, не знающего дня недели, если он только что прибыл на самолете с другого континента. Он может не знать дня недели и просто потому, что он по-прежнему находится «в ином времени» — Калькутты, а не стандартного времени восточного побережья США. Если у психиатра есть хоть какая-то чувствительность к социально-культурному контексту психологии, он даст различные диагнозы в том случае, когда индивид говорит о своем общении с умершими, в зависимости от того, прибыл этот индивид из Нью-Йорка или из сельской местности на Гаити. Индивид может быть «в иной реальности» в том же социально объективном смысле, в каком он находится «в ином времени». Другими словами, вопросы о психологическом статусе не решаются без осознания принятых в социальной ситуации индивида дефиниций реальности. Если сказать это еще определеннее, психологический статус зависит от социальных определений реальности в целом и сам по себе является социально определенным[42].

С появлением психологии возникает еще одна диалектическая взаимосвязь между идентичностью и обществом — взаимосвязь между психологической теорией и теми элементами субъективной реальности, которую она пытается определять и объяснять. Уровни подобного теоретизирования могут быть, конечно, весьма различными, как и в случае всех теоретических легитимации. Сказанное выше об (284:) истоках и фазах легитимирующих теорий в равной степени применимо и в данном случае, но с одним немаловажным отличием. Психологии относятся к тому измерению реальности, которое обладает наиболее сильной и наиболее продолжительной субъективной релевантностью для всех индивидов. Поэтому диалектика теории и реальности воздействует на индивида непосредственно и интенсивно.

Когда психологические теории достигают высокой степени интеллектуальной сложности, скорее всего, это происходит под руководством специально подготовленного для данной системы знания персоналом. Какой бы ни была социальная организация этих специалистов, психологические теории

пронизывают повседневную жизнь, предлагая схемы интерпретации для устранения проблематичных случаев. Проблемы, возникающие из диалектической взаимосвязи субъективной идентичности и социально предписываемой идентичности или идентичности и биологического субстрата (об этом речь пойдет ниже), могут классифицироваться в соответствии с теоретическими категориями — они являются безусловной предпосылкой всякой терапии. Психологические теории служат к тому же для легитимации поддерживаемой идентичности или для процедур «починки» установленной в данном обществе идентичности. Они обеспечивают теоретическую взаимосвязь идентичности и мира, пока те социально определяются и субъективно усваиваются.

Психологические теории могут быть эмпирически адекватными или неадекватными, но речь тут идет, скорее, не об адекватности в терминах процедурных канонов эмпирической науки, а о схемах интерпретации, применяемых экспертом или (285:) неспециалистом к эмпирическим феноменам повседневной жизни. Например, психологическая теория, предполагающая существование одержимости демонами, вряд ли адекватна при интерпретации проблем относящихся к среднему классу еврейских интеллектуалов Нью-Йорка. У последних просто нет идентичности, способной создавать феномены, которые можно было бы интерпретировать подобным образом. Демоны, даже если таковые существуют, кажется, их избегают. С другой стороны, психоанализ вряд ли пригоден для адекватной интерпретации проблем идентичности в деревнях Гаити, тогда как некая вудуистская психология может предоставлять здесь схемы интерпретации большой эмпирической точности. Эти две психологии демонстрируют свою эмпирическую адекватность благодаря их применимости в терапии, но ни одна из них тем самым не доказывает онтологического статуса собственных категорий. Ни боги Вуду, ни либидонозная энергия не могут существовать за пределами мира, определяемого соответствующим социальным контекстом. Но в таком контексте они существуют благодаря социальному определению и интернализируются как реальности по ходу социализации. Сельские жители Гаити одержимы, интеллектуалы Нью-Йорка невротичны. Одержимость и невроз являются составляющими элементами как объективной, так и субъективной реальности *в таких контекстах.* Эта реальность эмпирически доступна в повседневной жизни. Соответствующие психологические теории эмпирически адекватны в том же самом смысле. Здесь нас мало интересует проблема возможного развития психологических теорий, (286:) которое выходило бы за рамки подобной социально исторической релятивности.

Пока психологические теории в этом смысле адекватны, они доступны для опытной верификации. Но и здесь речь идет не о верификации в научном смысле, но о проверке в опыте повседневной жизни. Например, могут высказываться суждения о том, что индивиды, рожденные в определенные дни месяца, с большей вероятностью будут одержимыми либо что индивиды с доминирующими матерями скорее сделаются невротиками. Подобные утверждения эмпирически верифицируемы, пока они принадлежат адекватным теориям — адекватным в вышеуказанном смысле. Такая верификация может быть предпринята как участниками, так и внешними наблюдателями данных социальных ситуаций. Гаитянский этнолог может эмпирически обнаружить нью-йоркский невроз, равно как американский этнолог может эмпирически открыть вудуистскую одержимость. Предпосылкой таких открытий будет лишь то, что внешний наблюдатель желает использовать концептуальные механизмы местной психологии для наличного предмета исследования. Придает ли он этой психологии более общую эпистемологическую значимость — этот вопрос прямо не касается его эмпирического исследования.

Об адекватности психологических теорий можно сказать и иначе, они адекватны настолько, насколько они отражают ту психологическую реальность, которую намерены объяснять. Но если бы все сводилось только к этому, то взаимосвязь между теорией и реальностью не была бы диалектической. Истинная диалектика связана с потенциалом (287:) *реализации* психологических теорий. Насколько психологические теории являются элементами социального определения реальности, они разделяют с другими легитимирующими теориями характерную способность порождения реальности; однако этот потенциал превращения в реальность у них особенно велик, поскольку он актуализируется посредством эмоционально заряженного процесса формирования идентичности. Если психология делается социальным установлением (то есть становится общепризнанной как адекватная интерпретация объективной реальности), она склонна насильственно реализовываться в тех феноменах, которые она собирается интерпретировать.[«охота за инцестом» психоаналитиков — *Е. В.*] Ее интернализация продвигается ускоренно уже потому, что она свойственна внутренней реальности, так что индивид реализует ее самим актом интернализации. Так как психология, по определению, имеет отношение к идентичности, ее интернализация будет, скорее всего, сопровождаться идентификацией, а потому ipso facto будет формировать идентичность. Этой тесной связью интернализации и идентификации психологическая теория существенно отличается от других типов теории. Поскольку проблемы неуспешной социализации в наибольшей мере способствуют возникновению такого типа теоретизирования, неудивительно, что психологические теории могут оказывать влияние на социализацию. Это не значит,

что психологии являются сами себя верифицирующими. Как мы указывали, верификация осуществляется через сопоставление психологических теорий и эмпирически наличной психологической реальности. Психологии создают реальность, которая в свою очередь служит основой (288:) для их верификации. Иными словами, мы имеем тут дело с диалектикой, а не с тавтологией.

Деревенский житель с Гаити, который интернализирует вудуистскую психологию, становится одержимым, как только обнаруживаются некоторые хорошо известные признаки. Точно так же нью-йоркский интеллектуал, интернализировавший фрейдистскую психологию, становится невротиком, как только диагносцируются некие хорошо известные симптомы. Конечно, вполне возможно, что в данном биографическом контексте такие признаки и симптомы создаются самим индивидом. Но гаитянин в таком случае будет создавать не симптомы невроза, но признаки одержимости, тогда как нью-йоркский житель станет конструировать свой невроз в соответствии с признанной симптоматологией. Это не имеет ничего общего с «массовой истерией» и еще меньше — с симуляцией: это отпечаток типа социетальной идентичности на индивидуальной субъективной реальности обычных людей, наделенных обычным здравым смыслом. Степень идентификации будет меняться в зависимости от условий интернализации, например, от того, имела ли она место в первичной или вторичной социализации. Социальная упроченность психологии, включающая в себя также определенные роли персонала, осуществляющего руководство теорией и ее терапевтическим применением, естественно, зависит от многообразных социально-исторических обстоятельств[43]. Но чем более социально упроченной она становится, тем большим оказывается число феноменов, интерпретации которых она должна служить. (289:)

Если мы предположим, что некоторые психологии сделались адекватными по ходу самореализации, то тем самым встает вопрос о том, почему вообще возникли эти еще неадекватные теории (каковыми они должны были бы быть на ранних ступенях этого процесса). Проще говоря: почему одна психология сменяет другую исторически? Общим ответом на него будет следующий: такая смена происходит, когда по каким бы то ни было причинам идентичность оказывается проблемой. Эта проблема может быть следствием диалектической связи психологической реальности и социальной структуры. Радикальные изменения в социальной структуре (например, перемены, вызванные промышленной революцией) могут иметь своим результатом сопутствующие изменения психологической реальности. В этом случае могут возникнуть новые психологические теории, поскольку старые уже давно не дают адекватного объяснения наличным эмпирическим феноменам. Теоретизирование по поводу идентичности будет тогда стремиться к опознанию тех трансформаций идентичности, которые действительно произошли, и само оно трансформируется в этом процессе. С другой стороны, идентичность может стать проблематичной на уровне самой теории, то есть в результате внутреннего теоретического развития. В этом случае психологические теории будут придумываться, так сказать, «прежде фактов». Их последующее социальное упрочение и сопутствующий потенциал порождения реальности могут быть вызваны многообразными сближениями теоретизирующего персонала с различными социальными интересами. Одной из исторических возможностей является (290:) сознательная идеологическая манипуляция политически заинтересованными группами.

4. Организм и идентичность

Много ранее мы обсуждали организмические предпосылки и границы социального конструирования реальности. Теперь важно отметить, что организм продолжает воздействовать на каждую фазу человеческой деятельности по конструированию реальности и что сам организм в свою очередь находится под воздействием этой деятельности. Грубо говоря, человеческая животность трансформируется в процессе социализации, но не отменяется последним. Так, желудок продолжает ворчать, даже если вы заняты миропостроением. Со своей стороны, события в этом его построении могут так воздействовать на желудок, что он станет ворчать больше или меньше. Человек способен даже есть и теоретизировать одновременно. Сосуществование животности и социальности человека можно небезуспешно наблюдать за каждым обедом.

Можно говорить о диалектике природы и общества[44]. Эта диалектика задана условиями человеческого существования и вновь проявляется в каждом человеческом индивиде. Он развивается, конечно, в уже структурированной социально-исторической ситуации. Это диалектика, которая приходит вместе с самыми первыми фазами социализации и продолжает развиваться на протяжении всего существования индивида в обществе, диалектика всякого человеческого животного и его социально-исторической ситуации. Внешне она предстает как отношение между индивидуальным животным и социальным миром. Внутренне это диалектика (291:) индивидуального биологического субстрата и социально произведенной идентичности.

С внешней стороны по-прежнему можно говорить, что организм устанавливает пределы социально возможному. Как говорили английские правоведы, парламент может все, кроме одного: он не мо-

жет заставить мужчин вынашивать детей. Если парламент попробует это сделать, сие начинание столкнется с неизменными фактами человеческой биологии. Биологические факторы ограничивают набор открытых индивиду социальных возможностей, но социальный мир, предшествующий каждому индивиду, в свою очередь налагает ограничения на то, что биологически возможно для организма. Диалектика проявляется во *взаимном* ограничении организма и общества.

Примером общественного ограничения биологических возможностей организма является долголетие. В зависимости от социального места меняется ожидаемая длительность жизни. Даже в современном американском обществе существует значительное различие в ожидаемой длительности жизни между низшими и высшими классами. Более того, как наличие, так и характер патологии меняются вместе с социальным положением. Индивиды низшего класса болеют чаще, чем индивиды высшего класса; вдобавок и болезни у них иные. Другими словами, общество детерминирует длительность и способ жизни индивидуального организма. Эта детерминация может быть институционально запрограммированной посредством операций социального контроля, например, с помощью законов. Общество может калечить и может убивать. Своей властью над жизнью и (292:) смертью оно заявляет о своем высшем контроле над индивидом.

Общество также прямо проникает в функционирование организма, в особенности в областях сексуальности и питания. Поскольку сексуальность и питание имеют основанием биологические влечения, эти последние обретают у человеческого животного крайнюю пластичность. Биологическая конституция влечет человека к сексуальной разрядке и к еде. Но биологическая конституция не говорит ему, где он должен искать сексуальную разрядку, *что* он должен есть. Предоставленный самому себе, человек может сексуально привязываться чуть ли не к любому объекту, и он вполне способен есть то, что его попросту убьет. Сексуальность и питание канализируются по особым направлениям скорее социально, чем биологически; такая канализация не только ограничивает его деятельность, но прямо воздействует на организмические функции. Так, успешно социализированный индивид не способен к сексуальному функционированию с «ложным» сексуальным объектом, и его может стошнить при встрече с «ложной» пищей. Как мы уже видели, социальная канализация деятельности представляет собой сущность институционализации, которая является фундаментом для социального конструирования реальности. Можно сказать поэтому, что социальная реальность детерминирует не только деятельность и сознание, но в значительной мере и функционирование организма. Даже такие глубоко биологические функции, как оргазм и пищеварение, являются социально структурированными. Общество детерминирует также способ, которым организм используется в (293:) деятельности; экспрессивность, походка, жесты социально структурированы. Мы не касаемся здесь возможной в связи с этим социологии тела[45]: главное — общество задает границы организму, а организм ставит пределы обществу.

С внутренней стороны диалектика проявляется как сопротивление биологического субстрата социальному формированию[46]. Это, конечно, яснее всего в процессе первичной социализации. Трудности начальной социализации ребенка не сводятся к проблемам обучения. Маленькое животное, так сказать, дает отпор. То, что оно обречено проиграть свои сражения, не отменяет его животного сопротивления все более проникающему влиянию социального мира. Например, ребенок сопротивляется наложению временной структуры общества на естественную темпоральность его организма[47]. Он оказывает сопротивление питанию и сну по часам, а не по биологически данным требованиям его организма. Это сопротивление все более ломается в процессе социализации, но оно сохраняется как фрустрация во всех тех случаях, когда общество запрещает голодному есть, а сонному отправляться в постель. Социализация неизбежно включает в себя такого рода биологическую фрустрацию. Социальное существование зависит от продолжающегося господства над биологически заданным сопротивлением индивида. Это господство включает в себя легитимацию и институционализацию. Общество предлагает индивиду различные объяснения того, почему он должен есть три раза в день, а не тогда, когда он голоден, и еще более сильные аргументы по поводу того, что он не должен спать с собственной сестрой. Сходные проблемы (294:) приспособления организма к социально сконструированному миру существуют и во вторичной социализации, хотя уровень биологической фрустрации тут обычно ниже.

У полностью социализированного индивида существует непрерывная внутренняя диалектическая связь идентичности с ее биологическим субстратом[48]. Индивид продолжает воспринимать себя как организм, обособленный, а иногда и противостоящий социально выводимым объективациям себя самого. Часто эта диалектика понимается как борьба «высшего» и «низшего» Я, каковые приравниваются соответственно к его социальной идентичности и дообщественной, возможно антиобщественной, животности. «Высшее» Я должно постоянно утверждать себя в борьбе с «низшим», иногда наступает время критической проверки его сил. Например, человек должен мужественно преодолевать свой инстинктивный страх смерти в битве. «Низшее» Я здесь насильственно подчиняется «высшему»,

утверждение господства над биологическим субстратом тут необходимо для поддержания объективной и субъективной социальной идентичности воина. Сходным образом мужчина может вопреки инертному сопротивлению своей физиологической удовлетворенности совершать половой акт, чтобы поддержать свою идентичность как образцового мужчины. Здесь «низшее» Я вновь подавляется во имя «высшего». Как победа над страхом, так и победа над сексуальным изнеможением иллюстрируют и способы сопротивления биологического субстрата, и преодоление этого сопротивления социальным Я внутри человека. Разумеется, существует множество других побед, которые рутинно (295:) достигаются по ходу повседневной жизни, есть большие и малые победы и поражения.

Человек биологически предопределен к конструированию мира, в котором он живет с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью. Ее границы установлены природой, но стоит этому миру возникнуть, и он оказывает на природу обратное влияние. В диалектике природы и социально сконструированного мира трансформируется сам человеческий организм. В той же диалектике человек творит реальность и тем самым творит самого себя. (296:)

Заключение: Социология знания и социологическая теория

Мы попытались дать общий и систематический обзор роли знания в обществе. Очевидно, наш анализ не был исчерпывающим, но мы надеемся, что наша попытка развития систематической теории социологии знания будет способствовать как критической дискуссии, так и эмпирическим исследованиям. В одном мы совершенно уверены: новое определение проблем и задач социологии знания уже давно ждет своего часа. Мы надеемся, что наш анализ указывает путь дальнейшей плодотворной работы.

Однако наша концепция социологии знания содержит также некоторые общие выводы в связи с социологической теорией и практикой социологии в целом, дает иную перспективу на ряд специфических областей социологического интереса.

Анализ объективации, институционализации и легитимации непосредственно применим к проблемам социологии языка, к теории социального действия и социальных институтов, к социологии религии. Наше понимание социологии знания приводит к заключению, что социологии языка и религии не могут более считаться периферийными специальностями, представляющими незначительный (297:) интерес для социологической теории как таковой, напротив, они имеют к ней самое существенное отношение. Это воззрение не ново. Дюркгейм и его школа это уже видели, но такое видение было утеряно по ряду внетеоретических причин. Мы надеемся, что со всею ясностью показали, что социология знания предполагает социологию языка, что без социологии религии социология знания невозможна (и наоборот). Более того, мы думаем, что нам удалось показать совместимость теоретических позиций Вебера и Дюркгейма в общей теории социального действия, которая не утрачивает при этом внутренней логики каждого из них. Наконец, устанавливаемая нами связь между социологией знания и теоретическим ядром учения Мида и его школы дает интересную возможность того, что можно было бы назвать социологической психологией, то есть психологией, фундаментальные воззрения которой проистекают из социологического понимания условий человеческого существования. Сделанные нами наблюдения указывают на программу, которая кажется теоретически многообещающей.

Анализ роли знания в диалектике индивида и общества, личной идентичности и социальной структуры, по нашему мнению, дает важнейшую дополнительную перспективу для всех областей социологии. Невозможно отрицать то, что чисто структурный анализ социальных феноменов целиком и полностью адекватен для широких областей социологического исследования — от малых групп до таких больших институциональных комплексов, как экономика или политика. В наши намерения совсем не входит навязывание «угла зрения» (298:) социологии знания всем таким исследователям. Во многих случаях в том и нет нужды для познавательных целей проводимого исследования. Тем не менее мы полагаем, что для включения в систему социологической теории подобного анализа будет мало случайных реверансов по адресу «человеческого фактора», лежащего за нераскрытыми структурными данными. Подобная интеграция требует систематического учета диалектического отношения между структурными реальностями и человеческим делом конструирования реальности в истории.

При написании этой книги нас не слишком интересовала полемика. Но было бы глупо отрицать, что нынешнее состояние социологической теории не вызывает какого-либо энтузиазма. Своим анализом взаимосвязей между институциональным процессом и легитимирующим символическим универсумом мы попытались, в частности, показать, почему стандартные версии функционалистского объяснения в социальных науках должны считаться теоретическим трюком. Более того, мы надеемся, что нам удалось показать, что чисто структурная социология постоянно пребывает в опасности овеществления социальных феноменов. Даже там, где она начинает со скромного приписывания только эври-

стического статуса своим конструкциям, она слишком часто приходит в конце концов к принятию своих концептуализации за законы вселенной.

В противоположность некоторым господствующим в современной социологической теории модам, мы не предполагали существования ни аисторичной «социальной системы», ни аисторичной «человеческой природы». Развиваемый нами подход не (299:) является ни социологистским, ни психологистским. Мы не может согласиться с тем, что объектом социологии является так называемая «динамика» социальных и психологических «систем», которые post hoc ставятся в сомнительное взаимоотношение (кстати, интеллектуальные странствия двух этих понятий заслуживали бы специального исследования в рамках эмпирической социологии знания).

Учение о диалектике между социальной реальностью и историчной человеческой экзистенцией никак не назовешь новым. В современную социальную мысль оно было привнесено прежде всего Марксом. Требуется, однако, ввести диалектическую перспективу в теоретическую ориентацию социальных наук. Мы имеем в виду, конечно, не какое-то доктринерское введение идей Маркса в социологическую теорию. Речь идет, разумеется, и не о простом подчеркивании наличия такой диалектики. От такого утверждения нужно перейти к разновидностям диалектического процесса в понятийных рамках, соответствующих великим традициям социологической мысли. Просто риторика по поводу диалектики, которой обычно занимаются доктринеры-марксисты, покажется социологу лишь новой формой обскурантизма. И все же мы считаем, что только понимание того, что Марсель Мосс называл «целостным социальным фактом», может предохранить социолога от искажающих овеществлений как социологизма, так и психологизма. Наш трактат следует понимать на фоне той интеллектуальной ситуации, когда эта двойная угроза оказывается более чем реальной.

Прежде всего нас интересовала здесь теория. Но во всякой эмпирической дисциплине теория (300:) двояким образом должна соответствовать «данным», определяемым как относящиеся к этой дисциплине. Теория должна им отвечать, и она должна вести к новым эмпирическим исследованиям. Для социологии знания открывается широкое поле эмпирических проблем. Здесь не место для каталога всего того, что мы считаем наиболее интересным, а особенно для перечисления специфических гипотез. Некоторые указания были нами даны в иллюстрациях, сопровождавших теоретические аргументы. Можно добавить лишь то, что, по нашему мнению, эмпирическое исследование взаимосвязей между институтами и легитимирующим символическим универсумом будет в огромной мере содействовать социологическому пониманию современного общества. Эти проблемы многочисленны. Они, скорее, затемняются, чем проясняются, когда о современном обществе говорится в таких терминах, как «секуляризация», «век науки», «массовое общество», либо таких, как «автономный индивид», «открытие бессознательного» и т.д. Все эти термины указывают лишь на безмерность проблем, требующих научного прояснения. Легко согласиться с тем, что современный человек на Западе в целом живет в мире, который существенно отличается от любого ему предшествующего. Но совсем не так уж ясно, что это означает в терминах объективной и субъективной реальностей, в коих этот человек ведет свою повседневную жизнь и в которых он переживает кризис. Эмпирическое изучение этих проблем — в отличие от более или менее интеллигентных спекуляций — едва началось. Мы надеемся, что предпринятая нами попытка прояснения теоретической перспективы социологии (301:) знания указывает на проблемы, стоящие перед таким исследованием, — проблемы, которые игнорируются с иных точек зрения. Достаточно привести один пример: нынешний интерес части социологов к психоанализу имел бы совершенно иную окраску, если бы выводимые из психоанализа теории не рассматривались — позитивно или негативно — как «научные» суждения, но анализировались как легитимации в высшей степени своеобразного и значимого способа конструирования реальности в современном обществе. Такой анализ, конечно, брал бы «в скобки» вопрос о «научной ценности» этих теорий и просто рассматривал бы их как данные для понимания той субъективной и объективной реальности, в которой эти теории возникли и на которую в свою очередь они оказывают воздействие.

Мы воздерживались здесь от выведения методологических следствий нашей концепции социологии знания. Тем не менее должно быть совершенно ясно, что наш подход является непозитивистским, если под позитивизмом понимать философскую позицию, определяющую объект социальных наук таким образом, что оправдывается выбрасывание из них самых важных проблем. В то же самое время мы не игнорируем заслуг «позитивизма» (в широком смысле слова) в разработке канонов эмпирического исследования в социальных науках.

Социология знания понимает человеческую реальность как реальность социально сконструированную. Так как конституирование реальности традиционно было центральной проблемой философии, то у данного понимания имеются философские предпосылки. Поскольку в современной философии имеется тенденция к тривиализации этой (302:) проблемы со всеми ее вопросами, социолог, к собственному удивлению, обнаруживает, что он является наследником философских вопросов, которыми уже не интересуются сами профессиональные философы. В различных разделах этого трактата,

в особенности при анализе оснований знания в повседневной жизни и при обсуждении объективации и институционализации в их отношении к биологическим предпосылкам человеческого существования, мы указывали на те заимствования, которые может сделать социологически ориентированная мысль у философской антропологии.

Подводя итог, заметим, что наша концепция социологии знания предполагает специфическую концепцию социологии в целом. Ею *не* подразумевается, будто социология не является наукой, а ее методы не должны быть эмпирическими, что она не может быть «свободной от оценок». *Предполагается,* что социология есть одна из наук, которые имеют дело с человеком как *человеком,* иначе говоря, в этом особом смысле социология является гуманистической дисциплиной. Важным последствием этой концепции будет то, что социология должна либо находиться в постоянном диалоге с историей и с философией, либо утратить собственный объект исследования. Этим объектом является общество, как часть человеческого мира, как созданное людьми, ими населяемое и в свою очередь создающее людей в непрестанном историческом процессе. Не последней заслугой гуманистической социологии можно считать то, что она пробуждает наше чувство изумления перед лицом этого поразительного феномена.

Примечания

(303:)

Введение: Проблема социологии знания

[1] См.: *Max Scheler,* Die Wissensformen und die Gesellschaft (Bern, Francke, 1960). Этот сборник эссе, впервые опубликованный в 1925 году, содержит основные формулировки социологии знания в очерке под названием «Probleme einer Soziologie des Wissens», который был впервые опубликован годом ранее.

[2] См.: *Wilhelm Windelband Heinz Heimsoeth.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Tuebingen, Mohr 1950), pp. 605 ff.

[3] См. *Albert Salomon,* In Praise of Enlightenment (New York, Meridian Books. 1963), *Hans Barth.* Wahrheit und Ideologie (Zurich, Manesse, 1945), *Werner Stark.* The Sociology of Knowledge (Chicago Free Press of Glencoe, 1958) pp. 46 ff, Kurt Lenk (ed.) Ideologie (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961), pp. 13 ff.

[4] Pensees. V. 294.

[5] См.: *Karl Marx,* Die Fruehschriften (Stuttgart, Kroener 1953). Экономико-философские рукописи 1844 г. начинаются здесь с 225 с.

[6] О Марксовой схеме Unterbau/Ueberbau см. *Karl Kautsky*. “Verhaeltnis von Unterbau und Ueberbau”, in Iring Fetschrer (ed.), Der Marxismus (Munich, Piper, 1962), pp. 160 ff.; *Antonio Labriola,* “Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau” ibid., pp. 167 ff.; *Jean-Yves Calvez,* La pensee de Karl Marx (Paris, Editions du Seuil, 1956) pp. 424 ff. Наиболее важную переформулировку проблемы в двадцатом веке дал Дьердь Лукач в Geschichte und Klassenbewusstsein (Berlin, 1923); сегодня эта работа наиболее доступна во французском переводе: Histoire et conscience de classe (Paris, Editions de Minuit, 1960). Понимание Лукачем Марксова понятия диалектики тем более примечательно, что оно появилось десятилетием раньше обнаружения «Экономико-философских рукописей 1844 г.».

[7] Наиболее важными для социологии знания работами Ницше являются «Генеалогия морали» и «Воля к власти». Относительно дискуссии по их поводу см. *Walter A. Kaufmann,* Nietzsche (New York, Meridian Books, 1956); *Karl Loewith,* From Hegel to Nietzsche (английский перевод — New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964). (304):

[8] Одним из самых ранних и наиболее интересных приложений мысли Ницше к социологии знания является работа Альфреда Зейделя *(Alfred Seidel,* Bewusstsein als Verhaengnis, Bonn, Cohen, 1927). Зейдель, в прошлом ученик Макса Вебера, старался соединить одновременно Ницше и Фрейда с радикальной социологической критикой сознания.

[9] Из дискуссий о соотношении между историцизмом и социологией наибольший интерес представляют *Carlo Antonio,* Dallo storicismo alla sociologis (Florence, 1940), *H. Stuart Hughes,* Consciousness and Society (New York, Knopf, 1958), pp. 183 ff. Самой важной работой Вильгельма Дильтея в данном контексте является Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Tuebingen, 1958).

[10] Превосходное обсуждение шелеровской концепции социологии знания можно найти в *Hans-Ioachim Lieber,* Wissen und Gesellschaft (Tuebingen, Niemeyer, 1952) pp. 55 ff. См. также Stark, op. cit., passim.

[11] Относительно общего развития немецкой социологии в этот период см. *Raymond Aron,* La sociologie allemande contemporaine (Paris, Presse Universitaire de France, 1950). По поводу важных нововведений в социологии знания в этот период см. *Siegfried Landshut,* Kritik der Soziologie (Munich,

1929); *Hans Freyer,* Soziologie als Wirklichkeitswissenschatt (Leipzig, 1930); *Ernz Gruenwald,* Das Problem der Soziologie des Wissens (Vienna, 1934); *Alexander Von Schelting,* Max Webers Wissenschaftslehre (Tuebingen, 1934). Последняя работа — по-прежнему наиболее важный труд по методологии Вебера, должна рассматриваться на фоне дебатов о социологии знания концентрирующихся вокруг формулировок Шелера и Мангейма.

[12] *Karl Mannheim,* Ideology and Utopia (London, Rouledge & Kegan Paul, 1936); Essays on the Sociology of Knowledge (New York, Oxford University Press, 1952); Essays on Sociology and Social Psychology (New York, Oxford University Press, 1953); Essays on Sociology of Culture (New York, Oxford University Press, 1956). Наиболее важные работы Мангейма по социологии знания собраны и изданы с полезным предисловием Курта Вольфа, см. *Karl Mannheim,* Wissenssoziologie (Neuwied/Rhein, Luchterland, 1964). К важным второисточникам по мангеймовской концепции социологии знания можно отнести: *Jacqes J. Maquet,* Sociologie de la connaissance (Louvain, Nauwelaerts, 1949); *Aron,* op. cit.; *Robert K. Merton,* Social Theory and Social Structure (Chicago, Free Press of Glencoe, 1957), pp. 489 ff.; *Stark,* op. cit.; *Lieber,* op. cit.

[13] Эта характеристика двух первоначальных формулировок дисциплины была дана Либером; см. *Lieber,* op. cit.

[14] См. *Merton,* op. cit., pp. 439 ff. (305:):

[15] См. *Talcott Parsons*. “An Approach to the Sociology of Knowledge”, Transactions of the Fourth World Congress of Sociology (Louvain, International Sociological Association, 1959) Vol. IV, pp. 25 ff; Culture and the Social System in Parsons et al (eds.) Theories of Society (New York, Free Press, 1961) Vol. II, pp. 963 ff.

[16] См. *Talcott Parsons* The Social System (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), pp. 326 ff.

[17] См. C. *Wright Mills.* Power Politics and People (New York, Ballantine Books, 1963), pp. 453 ff.

[18] См. *Theodor Geiger*. Ideologie und Wahrheit (Stuttgart Humboldt 1953), Arbeiten zur Soziologie (Neuwied/Rhein, Luchterhand 1962) pp. 412 ff.

[19] См. *Einst Topifsch* Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (Vienna Springer, 1958), Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Neuwied/Rhein Luchterhand 1961). Важным было влияние на Топича школы легального позитивизма Кельзена. О значимости последней для социологии знания см. *Hans Kelsen* Aufsaetze zur Ideologiekntik (Neuwied/Rhem Luchteihand 1964).

[20] См. *Daniel Bell*. The End of Ideology (New York Free Press of Glencoe 1960); Kurt Lenk (ed.) Ideologie, Norman Birnbaum (ed.), The Sociological Study of Ideology (Oxford, Blackwell 1962).

[21] См**.** *Stark,* op. cit.

[22] *Alfred Schutz.* Collected Papers Vol. I (The Hague, Nijhoff, 1962), p. 149. Курсив наш.

[23] Ibid., Vol. II (1964), p. 121.

[24] Обсуждение применимости социологии Дюркгейма в социологии знания содержится в *Gerard L. DeGre*. Society and Ideology (New York, Columbia University Bookstore 1943), pp. 54 ff.; *Merton,* op. cit., *George Gurvitch*, “Problemes de la sociologie de la connaissance”, Traite de sociologie (Presses Universitaires de France 1960) Vol. II, pp. 103ff.

[25] Насколько нам известно ближе других к применению символического интеракционизма к проблемам социологии знания подошел Т. Шибутани — см. *Tamotsu Shibutani* Reference Groups and Social Control in Arnold Rose (ed.) Human Behavior and Social Processes (Boston, Houghton Mifflin, 1962) pp. 128 ff. Неспособность представителей символического интеракционизма установить связи между социальной психологией Мида и социологией знания конечно обусловлена ограниченной распространенностью социологии знания в Америке, но более важной теоретической причиной здесь следует считать то, что как сам Мид так и его последователи не развили адекватного понятия социальной структуры. Именно поэтому нам кажется столь важной интеграция подходов Мида и Дюркгейма. В связи с этим стоит заметить что как (306:) равнодушие к социологии знания со стороны американских социальных психологов препятствовало им связать собственную точку зрения с макросоциологической теорией, так и совершенное незнание Мида являлось серьезным дефектом современной немарксистской социальной мысли в Европе. Немалая ирония заключается в том факте, что поздние немарксистские теоретики занялись поисками связей с фрейдовской психологией (фундаментально несовместимой с антропологическими предпосылками марксизма), пребывая в полнейшем неведении относительно мидовской теории диалектики общества и индивида, которая куда более соответствует их собственному подходу. Последним примером такого полного иронии явления можно считать работу *George Lapassade,* L’entree dans la vie (Paris, Editions de Minuit, 1963), во всех прочих отношениях в высшей степени интересную книгу, которая однако, чуть не на каждой странице вопиет о Миде. Ту же иронию хотя в ином интеллектуальном контексте, можно обнаружив в последних попытках сближения марксизма и фрейдизма в Америке. Одним из европейских социологов которое с успехом удалось использовать Мида и мидовскую традицию при построении социологической теории является

Фридрих Тенбрук См. *Friedrich Tenbruck,* Geschichte und Gesellschaft (Habilitationsschrift, Фрейбургский университет, вскоре будет опубликована). В особенности это относится к разделу озаглавленному «Реальность». В ином чем наш собственный систематическом контексте, но при конгениальном нашему подходе к мидовской проблематике Тенбрук обсуждает социальное происхождение реальности и социально-структурные основы поддержания реальности.

[26] *Talcott Parsons.* The Structure of Social Action (Chicago, Free Press, 1949), p. V.

[27] *Emile Durkheim.* The Rules of Sociological method (Chicago, Free Press, 1950), p. 14.

[28] *Max Weber.* The Theory of Social and Economic Organization (New York, Oxford University Press, 1947), p. 101.

I. Основы знания повседневной жизни

[1] Весь этот раздел нашего трактата опирается на подготовленную к публикации работу Альфреда Шюца и Томаса Лукмана (*Alfred Schutz and Thomas Luckmann,* Die Strukturen der Lebenswelt). Поэтому мы избегали многочисленных ссылок на уже опубликованные труды Шюца в которых обсуждаются те же проблемы. Наша аргументация базируется здесь на идеях Шюца in toto с развитием их Лукманом в указанном выше труде. Читатель, который сам хотел бы познакомиться с опубликованными на сегодняшний день работами Шюца, (306:) может обратиться к *Alfred Schutz*, Der sinnhafte Aufbau der socialen Welt (Vienna, Springer 1960), Collected Papers Vols. I-II. Интересующимся тем, как Шюц приспособил феноменологический метод к анализу социального мира, мы рекомендуем ознакомиться с его Collected Papers. Vol. I, pp. 99 ff., а также с Maurice Nathanson (ed.), Philosophy of the Social Sciences (New York Random House. 1963), pp. 183 ff.

II. Общество как объективная реальность

[1] Относительно особого положения человека в царстве животных см. последние биологические работы *Jacob von Uexkuell*, Bedeutungslehre (Hamburg, Rowohlt, 1958); *J. J. Buytendijk*, Mensch und Tier (Hamburg, Rowohlt 1958); *Adolf Portmann,* Zoologie und das neue Bild vom Menschen (Hamburg, Rowohlt 1956). Наиболее важные оценки этих биологических перспектив в терминах философской антропологии принадлежат Гельмуту Плесснеру и Арнольду Гелену *(Helmufh Plessner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch 1928, 1965; *Arnold Gehlen,* Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940, 1950). Гелен развил эти воззрения далее в терминах социологической теории институтов (особенно в работе Urmensch und Spaetkultur, 1956). В качестве введения к последней см. *Peter L. Berger, Hansfried Kellner*, “Arnold Gehlen and the theory of Institutions”, Social Research 32:1, 110 ff. (1965).

[2] Термин «специфическая для вида среда» взят у Икскюлля.

[3] Антропологические импликации термина «открытость миру» были развиты как Плесснером, так и Геленом.

[4] Особенности онтогенетического фундамента человеческого организма были показаны в частности в исследованиях Портманна.

[5] Предположение о том, что эмбриональный период у человека продолжается на протяжении первого года жизни было сделано Портманном, который назвал этот год “extrauterine Frühjahr”.

[6] Термин “значимый другой” взят у Мида. По поводу мидовской теории онтогенезиса Я см. его Mind Sell and Society (Chicago, University of Chicago Press, 1934) Полезным резюме произведений Мида является Anselm Strauss (ed.) George Herbert Mead on Social Psychology (Chicago, University of Chicago Press, 1964). В качестве важного второисточника см. *Maurice Nathanson*, The Social Dynamics of George H. Mead (Washington, Public Affairs Press, 1956).

[7] Существует фундаментальная дихотомия между концепцией человека как создающего себя самого существа и концепцией человеческой природы. В этом заключается решающее антропологическое различие с одной стороны между (308:) Марксом и любой другой собственно социологической перспективой, и Фрейдом равно как и большинством не фрейдистских психологических точек зрения с другой стороны. Прояснение этого различия чрезвычайно важно для того, чтобы вообще имелась возможность сколь бы то ни было осмысленного диалога между современными социологией и психологией. В рамках самой социологической теории можно различать позиции в терминах их близости к «социологическому» и «психологическому» полюсам в пределах самой социологии. Вероятно, Вильфредо Парето является выразителем наиболее разработанного подхода к «психологическому» полюсу. Кстати, принятие или отрицание «человеческой природы» в качестве предпосылки имеет и достаточно любопытные последствия в терминах политических идеологий, но на этом моменте мы здесь не будем останавливаться.

[8] В связи с этим можно сослаться на работы Бронислава Малиновского, Рут Бенедикт, Маргарет Мид, Клайда Клакхона и Джорджа Мердока.

[9] Представленный здесь взгляд о сексуальной пластичности человека имеет точки соприкосновения с фрейдовской концепцией изначально неоформленного характера либидо.

[10] Этот момент разъясняется в мидовской теории социального генезиса «Я».

[11] Термин «эксцентричность» заимствован у Плесснера. Сходные воззрения можно найти в поздних работах Шелера по философской антропологии См. Max Scheler Dei Stellung des Menschen im Kosmos (Munich, Nymphenburger Verlagshandlug, 1947).

[12] Социальный характер человеческого производства себя самого был самым резким образом сформулирован Марксом в его критике Штирнера в «Немецкой идеологии». Развитие воззрений Жан-Поля Сартра от раннего экзистенциализма к позднейшей его марксистской модификации, то есть от L'etre et le neant к Critique de la raison dialectique, может служить самым впечатляющим примером достижения социологического видения в современной философской антропологии. Интерес Сартра к опосредованиям» между макроскопическим социально-историческим процессом и индивидуальной биографией мог бы опять-таки получить удовлетворение посредством обращения к социальной психологии Мида.

[13] Неразъединимость человечности и социальности человека наиболее отчетливо сформулировал Дюркгейм, прежде всего в заключительном разделе Formes elementaires de la vie religieuse.

[14] Настаивая на том что социальный порядок не базируется на «законах природы, мы ipso facto не занимаем какой либо позиции относительно метафизической концепции «естественного закона». Наши утверждения ограничиваются здесь эмпирически доступными фактами природы.

[15] Как раз Дюркгейм самым решительным образом настаивал на характере sui generis социального порядка, особенно в своих Regles de la methode sociologique. Тезис об антропологической необходимости опредмечивания развивался и Гегелем, и Марксом.

[16] Биологические основания опредмечивания и его взаимосвязь с появлением институтов рассматривается Геленом.

[17] Термин “запас знания” мы берем у Шюца.

[18] Гелен трактует этот момент посредством своих понятий Triebueberschuss и Entlastung.

[19] Этому соответствует понятие Гелена Hintergrundserfluellung.

[20] Определение ситуации как понятие было сформировано и развивалось в социологических работах У. И. Томаса.

[21] Мы вполне сознаем, что такое понятие института шире того понятия, которое преобладает в современной социологии. Нам кажется, что такое более широкое понятие подходит для всеобъемлющего анализа базисных социальных процессов. О социальном контроле см. *Friedrich Tenbruck,* “Soziale Kontrolle”, Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft (1962); *Heinrich Popitz*, “Soziale Normen”, European Journal of Sociology.

[22] Термин «принятие роли другого» взят у Мида. Мы принимаем здесь мидовскую парадигму социализации и применяем ее к более широкой проблеме институционализации. Аргументы совмещают в себе ключевые характеристики подходов как Мида так и Гелена.

[23] В этом отношении важен анализ экспансии диады в триаду у Зиммеля. Данная аргументация совмещает концепции объективности социальной реальности Дюркгейма и Зиммеля.

[24] В терминах Дюркгейма это означает что вместе с экспансией диады в триаду и далее первоначальные формации становятся истинными социальными фактами» то есть они обретают choseite.

[25] Здесь можно для сравнения привести концепцию инфантильного реализма Жана Пиаже.

[26] Анализ данного процесса в рамках современной семьи дан в: *Peter L. Berger and Hansfried Kellner,* “Marriage and the Construction of Reality”, Diogenes, 46 (1964), 1ff.

[27] Предшествующее описание близко дюркгеймовскому анализу социальной реальности. Оно не противоречит веберовской концепции смыслового характера общества. Так как социальная реальность всегда порождается в осмысленных человеческих действиях, она продолжает нести значения даже в том случае если они в данный момент затемнены для (310:) индивида. Первоначальное можно реконструировать как раз посредством того, что Вебер называл Verstehen.

[28] Термин «объективация» является дериватом гегельяно-марксистского Versachlichung.

[29] Современная американская социология нередко упускает первый момент. Свойственное ей видение общества поэтому склоняется к тому, что Маркс называл овеществлением (Verdinglichung), то есть недиалектическим искажением социальной реальности, которое скрывает характер последней как непрерывного человеческого произведения. Вместо этого она смотрит на общество в вещных категориях, пригодных только для мира природы. То, что подобная имплицитная дегуманизация восполняется ценностями, выводимыми из более широкой общественной традиции, имеет более моральное, нежели теоретическое, значение.

[30] К этому относится проведенный Парето анализ «логики» институтов. Сходная с нашей точка зрения разрабатывается Фридрихом Тенбруком *(Friedrich Tenbruck,* op.cit.). Он также настаивает на

том. что «стремление к консистентности» коренится в осмысленном характере человеческого действия.

[31] В этом, безусловно, заключается слабость всякой функционалистски ориентированной социологии. Прекрасную критику последней можно найти в разборе общества Бороро у Клода Леви-Строса *(Claude Levi-Strauss,* Tristes tropoques. New York, Atheneum, 1964, pp. 183 ff.)

[32] Термин «знание рецептов» взят у Шюца.

[33] Термин «объективация» происходит из гегелевского Vergegenstaendlichung.

[34] Термин «седиментация» берется у Гуссерля. В социологическом контексте его впервые использовал Шюц.

[35] Это подразумевается термином «монотетическое обретение» Гуссерля. Им также широко пользовался Шюц.

[36] Относительно «социального Я» в противостоянии с «Я» в его тотальности ср. мидовское понятие «те» с дюркгеймовским понятием homo duplex.

[37] Хотя мы используем чуждые Миду термины, наша концепция роли близка его ролевой теории и направлена на то, чтобы включить ее в более широкую систему отсчета, а именно включающую теорию институтов.

[3S] Термин «репрезентация» здесь сопоставим с тем, как он используется Дюркгеймом, но шире по объему.

[39] Этот процесс «взаимоувязывания» является одной из центральных тем дюркгеймовской социологии — интеграции общества посредством поощряемой солидарности.

[40] Символические представления интеграции суть то, что Дюркгейм называл «религией». (311:)

[41] Понятие социального распределения знания берется у Шюца.

[42] Термин «опосредование» использовался Сартром, но без придачи ему того конкретного смысла, который способна дать ему ролевая теория, этот термин хорошо показывает общую связь между ролевой теорией и социологией знания.

[43] Этот вопрос можно обозначить как вопрос о «плотности» институционального порядка. Однако, мы старались избегать введения новых терминов, а потому решили не пользоваться и этим, несмотря на всю его наглядность.

[44] Дюркгейм ссылался на это как на «органическую солидарность». Люсьен Леви-Брюль придал этому дюркгеймовскому понятию широкое психологическое содержание, говоря о «мистическом соучастии» в первобытных обществах.

[45] С этим сопоставимы понятия «компактности» и «дифференциации» у *Eric Voegelin,* Order and History. Vol. I (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956). Толкотт Парсонс во многих своих произведениях говорил об институциональной дифференциации.

[46] Отношение между разделением труда и институциональной дифференциацией анализировалось Марксом, Дюркгеймом, Вебером, Фердинандом Теннисом и Толкоттом Парсонсом.

[47] Можно сказать, что вопреки различным интерпретациям в деталях по данному поводу имеется достаточно высокая степень согласия на протяжении всей истории социологической теории.

[48] На связь между «чистой теорией» и наличием экономического достатка впервые указал Маркс.

[49] Стремление институтов к самосохранению было проанализировано Георгом Зиммелем в терминах его концепции «верности» См. *Georg Simmel,* Soziologie (Berlin, Duncker und Humblot, 1958). pp. 438 ff.

[50] Понятие деинституционализации выводится из теории Гелена.

[51] Анализ деинституционализации в частной сфере представляет центральную проблему социальной психологии современного общества у Гелена. См. его Die Seele im technischen Zeitalter (Hamburg, Rowohlt. 1957).

[52] Если прибегнуть к дальнейшим неологизмам, то этот вопрос можно было бы обозначить как вопрос о степени «сплавленности» или «сегментации» институционального порядка. Внешне этот вопрос кажется идентичным структурно-функциональному подходу к «функциональной интеграции» обществ. Последний термин, однако, предполагает, что «интеграция» общества может определяться внешним наблюдателем, исследующим извне функционирование институтов общества. Мы бы возразили на это, что «функции» и «дисфункции» доступны для анализа только на уровне смысла. Тем (312:) самым функциональная интеграция» если вообще использовать этот термин, означает интеграцию институционального порядка посредством различных процедур легитимации. Иными словами интеграция заключается не в институтах но в их легитимации. А это предполагает, вопреки структурному функционализму, что институциональный порядок не возможно адекватно понять как «систему».

[53] Эта проблема соотносима с проблемой «идеологии, которая обсуждается нами далее в более узком контексте.

[54] Вебер постоянно обращается к различным коллективам как «носителям» (Traeger) того, что мы называем здесь подуниверсумами смысла (особенно в своей социологии религии). Анализ этого феномена, конечно, соотносится с Марксовой схемой Unterbau/Ueberbau.

[55] Плюралистическая конкуренция между подуниверсумами смысла является одной из важнейших проблем эмпирической социологии знания современного общества. Мы рассматривали эту проблему в нашей работе по социологии религии, но не видим возможности развивать этот анализ в данном трактате.

[56] Это суждение можно изложить в терминах Маркса, говоря что здесь имеется диалектическая взаимосвязь базиса (Unterbau) и надстройки (Ueberbau) — идея Маркса, которая была быстро утрачена в доминирующей версии марксизма. Проблема возможности независимого от социального влияния знания была, конечно центральной проблемой социологии знания в том виде, как она определялась Шелером и Мангеймом. У нас она не занимает такого центрального положения — по внутренним для нашего общетеоретического подхода причинам. Важным моментом теоретической социологии знания является диалектика между знанием и его социальным базисом Вопросы вроде мангеймовской «свободно парящей интеллигенции» суть применения социологии знания к конкретным историческим и эмпирическим феноменам. Суждения такого рода должны высказываться на уровне значительно меньшей теоретической обобщенности, чем тот, что нас здесь интересует. С другой стороны вопросы, касающиеся автономии социально-научного знания, должны привноситься в контекст методологии социальных наук. Эта область была исключена нами из социологии знания уже нашим определением последней в силу тех теоретических оснований, которые приводятся во введении.

[57] Этот феномен в американской социологии со времени Осборна обычно называется «культурное отставание». Мы избегали этого термина, поскольку он является эволюционистским и имеет оценочный характер. (313:)

[58] Овеществление (Verdmglichung) является важным понятием Маркса особенно в антропологических рассуждениях в Frueschnften, которые затем получили развитие в терминах «товарного фетишизма» в Капитале». Относительно позднейшего развития этого понятия в марксистской теории см. *Gyorgy Lukacs.* Histoire et conscience de classe, pp. 109 ff, *Lucien Goldmann*. Recherches dialectiques (Paris, Gallimard, 1959), *Joseph Gabel*. La fausse conscience (Paris, Editions de Minuit) и Formen der Entfremdung (Frankfurt, Fischer, 1964) Широкое обсуждение применимости этого понятия в недоктринарной социологии знания можно найти в *Peter L. Berger* and *Stanley Pullberg,* «Reification and the Sociological Critique of Consciousness», History and Theory IV:2, 198 ff. (1965). В марксистской системе координат понятие овеществление тесно связано с понятием отчуждения (Entrfremdung). Последнее понятие часто смешивалось в недавней социологической литературе с феноменами, простирающимися от *аномии* до невроза, вплоть до безвозвратной утраты терминологической точности. Во всяком случае, мы посчитали, что здесь не место попыткам исправления этой неточности, а потому мы избегали пользоваться этим понятием.

[59] Французские критики социологии Дюркгейма такие как *Jules Monnerot* (Les fails sociaux ne sont pas choses, 1946) и *Armand Cuvillier* («Durkheim et Marx», Cahiers internationaux de sociologie, 1948) обвиняли последнюю в овеществленном видении социальной реальности. Другими словами, они полагали, что *choseite* Дюркгейма уже *ipso facto* представляет собой овеществление. Чтобы ни говорилось по этому поводу в терминах экзегезы Дюркгейма, в принципе, вполне можно утверждать, что «социальные факты — это вещи», подразумевая тем самым только объективность социальных фактов как *человеческих творений.* Теоретическим ключом к данному вопросу является различение объективации и овеществления.

[60] Ср. введенное Сартром в «Критике диалектического разума» понятие «практикоэнертного».

[61] По этой причине Маркс называл овеществляющее сознание *ложным* сознанием. Это понятие можно соотнести с сартровским понятием «дурная вера *(mauvaise foi).*

[62] Труды Люсьена Леви-Брюля и Жана Пиаже могут служить основанием для понимания протоовеществления, как фило- так и онтогенетически См. также *Claude Levi-Strauss,* La pensee sauvage (Paris, Plon, 1962).

[63] По поводу параллелей между «здесь внизу» и «там наверху» см. *Mircea Eliade*, Cosmos and History (New York, Harper 1959). Сходные замечания можно найти у Фегелина, *op. cit.,* при обсуждении космологической цивилизации». (314:)

[64] В связи с овеществлением идентичности ср. проведенный Сартром анализ антисемитизма.

[65] Об условиях развеществления см. *Berger and Pullberg*, loc. cit.

[66] Термин легитимизация взят у Вебера который разрабатывал это понятие прежде всего в контексте собственной политической социологии. Здесь ему придается значительно более широкое значение.

[67] Относительно легитимизаций как «объяснений» ср. проведенный Парето анализ «дериваций».

[68] И Маркс, и Парето осознавали возможность автономного существования того, что мы называем здесь легитимациями («идеология» у Маркса, «деривации» у Парето).

[69] Наше понятие «символического универсума» очень близко «религии» Дюркгейма. Для нашей аргументации в данном пункте имели значение также анализ «конечных областей значения» Шюца и сартровское понятие «тотализации».

[70] Термин «пограничная ситуация» (Grenzsituation) выдвинул Карл Ясперс. Он используется нами совершенно иным образом.

[71] Здесь на нашу точку зрения оказал влияние дюркгеймовский анализ аномии. Нас куда более интересуют однако, номические а не аномические общественные процессы.

[72] Первостепенный статус повседневной реальности был проанализирован Шюцем. См. в особенности его статью "On Multiple Realities" Collected Papers, Vol. I, pp. 207 ff.

[71] Случайный характер субъективной идентичности уже пред полагается в мидовском анализе генезиса «Я» Развитие этого анализа в: *Anselm Strauss*, Mirrors and Masks (New York, Free Press of Glencoe.1959), *Erving Goffman.* The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, N. Y., Doubleday-Anchor, 1959).

[74] В философии последнего времени наиболее глубокий анализ смерти как пограничной ситуации был дан Хайдеггером. Понятие «фундаментальной тревоги» Шюца относится к тому же феномену. Здесь следовало бы упомянуть также проведенный Малиновским анализ социальной функции похоронных церемониалов.

[75] Использование некоторых воззрений на тревогу *(Angst)* развитых в экзистенциальной философии дает возможность поместить дюркгеймовский анализ anomie в более широкую антропологическую систему координат.

[76] См. Levi Strauss, *op. cit*.

[77] О коллективной памяти см. *Maurice Halbwachs.* Les cadres soci aux de la memoire (Paris, Presses Universitdires de France, 1952) Хальбвакс развивал свою социологическую теорию памяти в La memoire collective (1950) и La topographic legendaire des Evangiles en Terre Sainte (1941) (315:)

[78] Понятие «предшественники» и «последователи» берутся у Шюца.

[79] Понятие трансцендентирующего характера общества развивалось прежде всего Дюркгеймом.

[80] Понятие «проекция» впервые было развито Фейербахом, а затем, несмотря на значительное расхождение в направлении развития, Марксом, Ницше и Фрейдом.

[81] Ср. с веберовским понятием «носитель» *(Traeger).*

[82] Здесь уместен анализ «культурного контакта» в современной американской антропологии.

[83] Ср. с понятием «культурного шока» в современной американской культурной антропологии.

[84] Маркс детально рассматривал взаимоотношение между материальной властью и «последовательностью понятий». См. хорошо известную формулировку из «Немецкой идеологии»: «Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in Jeder Epoche die herrschenden Gedanken» (Frueschriften, Kroener ed, p. 373).

[85] Парето ближе других подошел к написанию истории мысли в социологических терминах, что делает его важным для социологии знания при всех оговорках по поводу теоретических основоположений Парето. См. *Brigitte Berger,* Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge (неопубликованная докторская диссертация, New School for Social Research, 1964).

[86] Это напоминает «закон трех стадий» Огюста Конта. Для нас это конечно неприемлемо, но как предположение о развитии сознания через исторически опознаваемые стадии это может быть небесполезно хотя понимать эти стадии следует не в духе Конта. Наше собственное понимание в данном случае ближе к гегельяно-марксовскому подходу к историчности человеческой мысли.

[87] Леви-Брюль и Пиаже предполагают, что мифология составляет необходимую стадию в развитии мышления. Интересный разбор биологических корней мифологически магического мышления дан в *Arnold Gehlen,* Studien zur Anthropologie und Sociologie ((Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), pp. 79 ff.

[88] Наша концепция мифологии в данном случае развивается под влиянием работ Герардуса ван дер Леува, Мирчи Элиаде и Рудольфа Бильтмана.

[89] О последовательной связи социального и космического по рядков см. работы Элиаде и Фегелина.

[90] Уже по нашим теоретическим предпосылкам можно заметить что здесь мы не можем обратиться к детальному разбору вопросов «социологии интеллектуалов». Помимо важных работ Маннгейма в этой области (особенно в Ideology and Utopia и в Essays on the Sociology of Culture) см. *Florian Znaniecki*. The Social Role of the Man of Knowledge (New York, (315:) Columbia University Press, 1940); *Theodor Geiger*, Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft (Stuttgart 1949), *Raymond aron,* L'optium des intellectuels (Paris, 1955), George B. de Huszar (ed.), The Intellectuals (New York Free Press of Glencoe, 1960).

[91] В связи с последними легитимациями укрепляющими институциональную «инерцию» («верность» Зиммеля) см. работы как Дюркгейма, так и Парето.

[92] Именно в этом состоит главная слабость функционалистской интерпретации институтов: она ищет практического применения тому, чего на деле не существует.

[93] О конфликте брахманов и кшатриев ср. работу Вебера по социологии индийской религии.

[94] О социальной обоснованности суждений, которые трудно обосновать эмпирически см. *Leon Festinger,* A Theory of Cognitive Dissonance (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

[95] Термин «близость» (Wahlverwandschaft) взят у Шелера и Вебера.

[96] О монополистических определениях реальности в первобытных и архаичных обществах ср. у Дюркгейма и у Фегелина.

[97] Работа Пауля Радина предполагает, что такой скептицизм возможен даже в подобных монополистических ситуациях.

[98] Термин «народы-гости» (Gastvoelker) берется у Вебера.

[99] О близости политически консервативных сил и религиозных монополий («церквей») ср. анализ иерократии у Вебера.

[100] Термин «идеология» употребляется в настолько различных значениях, что можно вообще отчаяться по поводу какого бы то ни было строгого его употребления. Мы решили сохранить его в узком смысле, поскольку при таком определении он полезен и предпочтителен в сравнении с неологизмами. Здесь не место для обсуждения всех превращений этого термина в истории как марксизма, так и социологии знания. Полезный обзор был дан в: Kurt Lenk (ed.), Ideologie.

[101] Об отношении христианства к буржуазной идеологии см. работы Маркса и Веблена. Обзор трудов первого о религии можно получить в антологии Marx and Engels on Religion (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957).

[102] См. *Thomas Luckmann,* Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg, Rombach, 1963).

[103] Наша концепция интеллектуала как нежелательного эксперта немногим отличается от концепции Мангейма, настаивавшего на маргинальности интеллектуала. В социологически приемлемом определении интеллектуала важно по нашему мнению четко отличать этот тип от человека знания» вообще.

[104] В связи с маргинальностью интеллектуалов ср. проводимый (316:) Зиммелем анализ «объективности» чужака и трактовку Вебленом интеллектуальной роли евреев.

[105] См. *Peter L. Berger,* The Sociological Study of Sectarianism, Social Research, Winter, 1954, 467 ff.

[106] Ср. с мангеймовским анализом революционных интеллектуалов. Относительно русского прототипа последнего см. *E. Lampert,* Studies in Rebellion (New York, Praeger, 1957).

[107] Трансформацию революционных интеллектуалов в оправдателей *status quo* можно исследовать в практически «чистой» форме на примере русского коммунизма. Резкая критика этого процесса с марксистской точки зрения дана в: *Leszek Kolakowski,* Der Mensch ohne Alternative (Munich, 1960).

III. Общество как субъективная реальность

[1] Наша концепция «понимания другого» восходит к Веберу и Шюцу.

[2] Наши определения социализации и двух ее подтипов соответствуют современному их употреблению в социальных науках. Мы лишь приспособили словесное их выражение к целям нашего общетеоретического подхода.

[3] Наше описание здесь, конечно, многим обязано мидовской теории социализации.

[4] Понятие «опосредования» берется у Сартра, который не располагает, однако, адекватной теорией социализации.

[5] Аффективное измерение раннего обучения подчеркивалось прежде всего во фрейдовской детской психологии, хотя подтверждение этому можно найти и в различных открытиях бихевиористской теории обучения. Наша аргументация не предполагает принятия теоретических предпосылок какой бы то ни было психологической школы.

[6] Наша концепция рефлективного характера «Я» выводится как из Кули, так и из Мида. Ее корни можно найти в анализе «социального Я» Уильяма Джемса («Принципы психологии»).

[7] Хотя у нас нет возможности развивать это положение многое говорит о возможности действительно диалектической социальной психологии. Последняя имела бы равно важное значение для философской антропологии и социологии. Пока речь идет о социологии, такая социальная психология (в основном мидовская по своей ориентации, но с добавлением важных элементов других течений социально научной мысли) сделала бы ненужными поиски теоретически неприемлемого альянса с фрейдистским или бихевиористским психологизмом.

[8] О номенклатуре см. *Claude Levi-Strauss,* La pensee sauvage, pp. 253 ff.

[9] Понятие «обобщенного другого» используется здесь целиком в мидовском смысле. (318:)

[10] Ср. воззрения Г. Зиммеля на самопостижение человека как внутри, так и вне общества. Здесь уместно и учение Плесснера об «эксцентричности».

[11] Ср. с размышлениями Пиаже о массивной реальности мира ребенка.

[12] Ср. филогенетический аналог инфантильному «реализму» Пиаже у Леви-Брюля.

[13] См. *Philippe Aries,* Centuries of Childhood (New York, Knopf, 1962).

[14] Ср. с культурно антропологическим анализом 'ритуалов перехода, связанных с наступлением половой зрелости.

[15] Понятие «ролевой дистанции» было развито Эрвином Гофманом особенно в его работе *Erving Goffman,* Asylums (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1961). Наш анализ предполагает, что такая дистанция возможна только по отношению к реальностям интернализированным в процессе вторичной социализации. Если она распространяется на реальности интернализированные в первичной социализации то мы вступаем в область, которую американская психиатрия именует «психопатией», предполагающей недостаточно оформленную идентичность. Наш анализ предполагает и следующий весьма интересный пункт относительно структурных пределов в которых может работать «гофмановская модель» социальной интеракции, если сказать это в шуточной форме, то она годится для обществ, где решающие элементы объективированной реальности интернализируются в процессе вторичной социализации. Это соображение кстати предостерегает от отождествления «модели» Гофмана (стоит сказать весьма плодотворной при анализе важных черт современного индустриального общества) с «драматической моделью» *tout court.* Имеются драмы, отличные от той, которая предлагается «менеджментом впечатлений» в современных организациях.

[16] Исследования в области социологии занятости дают по этому поводу интересный материал (в особенности разработки Эверетта Хьюза).

[17] См. *Talcott Parsons,* Essays in Sociological Theory Pure and Applied (Chicago, Free Press, 1949), pp. 233 ff.

[18] Термин «интимные другие» предлагается для значимых других, вовлеченных в поддержание реальности в зрелости, в работе *Hans H. Gerth and C. Wright Mills,* Character and Social Structure (New York, Harcourt, Brace and Co., 1953). Мы избегаем использования этого термина в силу его сходства с Intimspaere, понятием, которое часто употреблялось в немецкой социологии последних лет с совершенно иным значением.

[19] Здесь можно вновь сослаться на Гофмана, а также на Дэвида Рисмена. (319:)

[20] Понятия «первичной группы» и «вторичной группы» заимствуются у Кули. Здесь мы следуем обычному для американской социологии употреблению этих терминов.

[21] По поводу понятия разговорного аппарата» см. *Peter L. Berger und Hansfried Kellner*. "Marriage and the Construction of Reality", Diogenes 46 (1964) 1ff. Фридрих Тенбрук (op. cit.) достаточно легально разбирает функцию коммуникативной сети в поддержании повседневных реальностей.

[22] Об этом соответствии см. *Georg Simmel*, Soziologie, pp. 287 ff.

[23] В этой связи подходит понятие «референтной группы». Ср. анализ Мертона в его «Социальной теории и социальной структуре».

[24] См. *Peter L. Berger,* Invitation to Sociology (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1963), pp. 54 ff.

[25] Психоаналитическое понятие «перенос» связано как раз с этим феноменом. То чего, конечно, не понимают пользующиеся им психоаналитики заключается в том, что этот феномен обнаруживается в любом процессе ресоциализации результатом коего является идентификация с отвечающими за это значимыми другими, так что из этого невозможно сделать какие-либо выводы относительно когнитивной обоснованности «инсайта» полученного в психоаналитической ситуации.

[26] К этому обращался Дюркгейм в своем анализе неизбежно социального характера религии. Тем не менее мы воздерживаемся от употребления термина «церковь» для «морального сообщества» религии поскольку он пригоден лишь для историко-специфического случая институционализации религии.

[27] Исследования по применявшейся китайскими коммунистами технике «промывания мозгов» дают в высшей степени поучительный материал о базисных образцах такого изменения. См., например, *Edward Hunter,* Brainwashing in Red China (New York, Vanguard Press, 1951). Гофман в своей книге о сумасшедших домах находит близкие параллели в американской групповой психотерапии.

[28] Ср. с Фестингером по поводу избегания расходящихся определений реальности.

[29] См. *Thomas Luckmann and Peter L. Berger,* Social Mobility and Personal Identity, European Journal of Sociology, V, 331 ff. (1964).

[30] К этому подходят понятия «ориентации на другого» Рисмена и «антиципативной социализации» Мертона.

[31] См. Очерки по медицинской социологии: *Eliot Freidson, Theodor J. Litman and Julius A. Roth in:* Arnold Rose (ed.), Human Behavior and Social Processes.

[32] Наша аргументация предполагает необходимость макросоциологического основания для анализа интернализации, (319:), то есть понимания социальной структуры, в рамках которой протекает социализация. Американскую социальную психологию сегодня в значительной мере ослабляет тот факт, что в ней почти отсутствует такое основание.

[33] См. *Gerth and Mills,* op. cit., а также *Tenbruck,* op. cit., у которого значительное место уделяется структурным основаниям личности в его типологии первобытных, традиционных и современных обществ.

[34] Важным следствием этого является ограниченная социально-историческая применимость большинства психологических моделей, включая модели современной научной психологии. Это предполагает тем самым, что социальная психология должна быть в то же самое время исторической психологией.

[35] См. *Erving Goffman.* Stigma (Englewood Cliffs N. V. Prentice Hall, 1963) См. также: *A. Kardiner and L. Ovesey*. The Mark of Oppression (New York, Norton, 1951).

[36] См. *Donald W. Cory*. The Homosexual in America (New York, Greenberg, 1951).

[37] Мы хотели бы здесь вновь подчеркнуть социально-структурные условия применимости «гофмановской модели» анализа.

[38] Гельмут Шельски создал многообещающий термин «длительной рефлексии» (Dauerreflektion) как психологический аналог современному «рынку миров» («Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?» Zeitschrift fuer evangelische Ethik, 1957). Теоретическим фундаментом аргументации Шельски является общая теория «субъективизации» в современном обществе Гелена. Дальнейшее развитие она получила в терминах социологии современной религии Лукмана (Luckmann, op. cit.).

[39] См. *Luckmann und Berger,* op. cit.

[40] Мы не советуем говорить здесь о «коллективной идентичности» в силу опасности ложного (и овеществляющего) гипостазирования. Exemplum horribile такого гипостазирования является немецкая «гегельянская» социология 1920-30-х гг. (например труды Отмара Шпанна). Такого рода опасность в большей или меньшей мере сохраняется в различных работах дюркгеймовской школы и школы «культуры и личности» в американской культурной антропологии.

[41] Здесь имеется в виду, конечно, социологическая критика «принципа реальности» Фрейда.

[42] См. *Peter L. Berger,* «Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis», Social Research, Spring, 1965, 26 ff.

[43] Ibid.

[44] Обсуждаемая здесь диалектика между природой и обществом никоим образом не равнозначна «диалектике природы» в том виде, как она была развита Энгельсом и позднейшим (321:) марксизмом. Первая подчеркивает специфически человеческий характер отношения человека к собственному телу. Вторая, напротив, проецирует специфически человеческие феномены на нечеловеческую природу, а затем стремится дегуманизировать человека, глядя на него лишь как на объект естественных сил или законов природы.

[45] Относительно возможности «социо-соматики» см. *Georg Simmel,* op. cit., pp. 483 ff. (очерк «социологии чувств»). *Marcel Mauss,* Sociologie et anthropologie (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), pp. 365 ff. (очерк о «техниках тела»); *Edward T. Hall,* The Silent Language (Garden City, N.Y., Doubleday, 1959). Социологический анализ сексуальности, вероятно, даст такой эмпирической дисциплине самый богатый материал. Это прекрасно учитывалось фрейдовской концепцией социализации. Недооценка этого характерна для функционалистской адаптации Фрейда, начиная с Малиновского.

[47] Ср. с учениями Анри Бергсона (в особенности его теорию duree), Мориса Мерло-Понти, Альфреда Шюца, Жана Пиаже.

[48] Ср. с учениями Дюркгейма, Плесснера и Фрейда.